







Schriften,

herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Dr. I. Schapiro:

Die haggadischen Elemente
im
erzählenden Teil des Korans.

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1907.

Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft
des Judentums.

Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans

von

Dr. Israel Schapiro

Erstes Heft

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1907.

Die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ überlässt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in deren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.



MEINEM LIEBEN VATER.



Einleitung.

Ein aufmerksamer Blick in den Koran zeigt, dass alles, was er an religiösen Begriffen, Gedanken, sittlichen und gesetzlichen Bestimmungen enthält, dem Umfange nach erheblich hinter dem erzählenden Elemente zurücksteht. Viele Suren weisen Erzählungen und Geschichten auf, deren Inhalt zum grossen Teil Begebenheiten und Ereignisse aus dem Leben biblischer Personen bilden. Neben den Erzvätern sind da mehr oder weniger ausführlich behandelt Loth (لوط), Josef (يوسف), Mose (موسى), Aron (هَرون), David (داود), Salomo (سُلَيْمان), Elija (الياس), Jona (يونس), Zacharia (زكريّاء), Hiob (أيّوب). Diesen erzählenden Teil haben Kenner jüdischer Literatur noch nicht genügend auf seine Abhängigkeit vom jüdischen Schrifttum untersucht. Zweifellos besteht eine solche Abhängigkeit. Denn diese Erzählungen geben nie einen nackten biblischen Bericht wieder, sondern verlieren sich durchweg in legendenhafte Ausschmückungen. Sie sind also wohl nicht unmittelbar aus der Schrift geschöpft, sondern beruhen auf mündlicher Mitteilung und verraten, wenn man näher zusieht, den haggadischen Charakter.

Geiger hat in seiner Preisschrift[1]) zwar auch diesen Gegenstand berührt und manche Belegstellen für seine Abhängigkeit von der jüdischen Tradition beigebracht. Aber schon

---

[1]) Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? Bonn 1833.

Hirschfeld[1]) hat nachgewiesen, dass Geiger bei der Untersuchung der in den Begriffen, Gesetzen, Glaubens- und Lebensansichten des Korans sich vorfindenden jüdischen Elemente vieles entgangen ist. In noch höherem Masse muss konstatiert werden, dass die wenigen hierher gehörenden, von Geiger angezogenen Stellen nicht ausreichend sind, um auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben. Ganz natürlich! Vor sieben Dezennien waren die Korankommentare und die darauf bezüglichen Geschichtswerke dem Abendlande noch nicht in dem heutigen Umfange zugänglich. Gerade diese sind aber für das Verständnis des erzählenden Teiles des Korans von Bedeutung, da Mohammed teils aus Vergesslichkeit, teils aus Unklarheit bald abkürzte, bald Neues hinzufügte, vieles jedoch bloss der mündlichen Ueberlieferung überliess. Auch war es mit der Midraschliteratur damals nicht so gut bestellt, um eine eingehende Untersuchung anstellen zu können.

Die gegenwärtige Arbeit stellt sich nun zur Aufgabe, die haggadischen d. h. die jüdisch-traditionellen Elemente, welche sich in den erzählenden Teilen des Korans vorfinden, zusammenzustellen und sie mit den in alten Midraschwerken enthaltenen Parallelen zu vergleichen. Damit ist zugleich dem Wunsche vieler Koranforscher entsprochen, „die scharfsinnigen Untersuchungen Geiger's wieder aufgenommen zu sehen“[2]).

In vorliegender Abhandlung wenden wir uns der Person Josefs zu[3]), von dessen Lebensgeschichte im Verhältnis zu der anderer biblischer Personen im Koran sehr viel erzählt wird. Ausser einer kurzen Erwähnung XL, 36 handelt von Josef eine ganze Sure, die zwölfte, welche auch ihre Ueberschrift nach ihm trägt: سورة يوسف „die Josef-Sure“. Aus den Parallelen wird sich ergeben, dass fast alle Züge in der Lebensgeschichte Josefs, die Mohammed selbst „als

[1]) Jüdische Elemente im Korān. Berlin 1878.

[2]) Nöldeke, Geschichte des Qorâns, 1860, p. 5 Anm.

[3]) Eine Berücksichtigung der anderen bibl. Personen behalten wir uns für spätere Zeit vor.

die schönste“ أحسن القصص (V. 3) bezeichnet, in jüdischem Boden wurzeln. Die Josef-Sure liefert ausserdem einen kräftigen Beweis dafür, wie sehr Mohammed unter dem Einflusse der Juden gestanden hat. Denn der Umstand, dass Mohammed sich mit Josef eingehend beschäftigt und alle in dessen Leben vorkommenden Ereignisse bis ins einzelne zu erzählen sucht, lässt sich nur darauf zurückführen, dass die Geschichte Josefs bei den Juden sehr beliebt war. Den Juden war nämlich Josef in der Zusammenfassung seiner Erlebnisse der echte Sohn ihrer Geschichte. Er galt ihnen als Muster der Gottesfurcht, Elternverehrung, Bruderliebe, Klugheit, Demut und anderer guten Eigenschaften. Vor allem stellte die Haggada Josef durch alle Zeiten als Vorbild des jüdischen Volkes, seines Heiligtums, seiner Propheten, Lehrer u. s. w. hin, so dass man in den Tagen schwerer Verfolgung voll Gottvertrauen auf die Geschichte Josefs hinwies und aus ihr Trost schöpfte[1]). Die Geschichten über Josef lebten gewiss auch im Munde der Juden des Ḥiǵāz. So war es natürlich, dass Mohammed sie kannte und sie in sein Gebäude aufzunehmen für zweckmässig fand. Er sah sich geradezu genötigt, auf solche Stoffe einzugehen, zumal da die Juden, um ihn in Verlegenheit zu bringen, Fragen aus der Lebensgeschichte Josefs an ihn zu richten pflegten[2]). Freilich, nachdem Mohammed

[1]) Vgl. Hamburger, Real-Encycl. f. Bibel und Talmud. Bd. I, 1870, S. 607.

[2]) Vgl. Zamaḫšarī p. ٣٩٠, Z. 10 ff.: انّ علماء اليهود قالوا لكبراء المشركين سلوا محمّدا لِمَ انتقل آل يعقوب من الشأم الى مصر وعن قصّة يوسف . . . انزلنا هذا الكتاب الذى فيه قصّة يوسف. „Die jüdischen Gelehrten sagten zu den Grossen der Götzenverehrer: Fraget Mohammed, weswegen Jakobs Haus aus Syrien nach Egypten wegzog, und nach der Josefsgeschichte . . . Da offenbarten wir dieses Buch, in dem sich die Josefsgeschichte findet.“ Die Koranausleger teilen gelegentlich auch Fragen mit, die angeblich von seiten der Juden aus der Geschichte Josefs an Mohammed gerichtet wurden. So z. B.: اتى النبىّ صلعم

sich entschlossen hatte, die Geschichte Josefs vorzutragen, stellte er die Sache so dar, als sei ihm die قصّة يوسف geoffenbart worden (V. 3). Er sei nicht dabei gewesen, könne sie also nur durch direkte Offenbarung erfahren haben (V. 103). Da ihm aber die Geschichten und Sagen[1]) nur durch mündliche Ueberlieferung bekannt waren, so musste ihre Wiedergabe bei ihm mehr oder weniger von der jüdischen Gestalt abweichen, was leicht begreiflich und erklärlich ist, weil er sie aus dem Gedächtnis vortrug. Wenn sogar Gesetze, Redensarten und einzelne Ansichten, die doch immer kleineren Umfang haben und dem Gedächtnis genügende Anhaltspunkte bieten, bei ihm verworren und unklar blieben, so musste dies bei Erzählungen erst recht der Fall sein.

Die Sure XII. gewinnt noch bedeutend mehr an Umfang und Ausdehnung bei den Auslegern des Korans; jeder Vers wird durch Zusätze und Auslegungen merklich bereichert. Die Kommentatoren und Erzähler wissen auch für jede in dem Josefsdrama handelnde Person einen bestimmten Namen einzusetzen, während Mohammed sogar Personen, die eine Hauptrolle spielen, anonym liess. Wir haben die Ueberlieferungen der Koranausleger, sofern ihr Ursprung sich als

---

رجل من اليهود . . . فقال له يا محمّد اخبرنى عن الكواكب التى رآها يوسف ساجدة له ما اسماؤها فسكت رسول اللّه صلعم فلم يجبه بشىء ونزل عليه جبرئيل واخبره باسمائهم . . . فبعث رسول اللّه اليه فقال هل انت مؤمن ان اخبرتك باسمائهم . . . (Ṭabarī, Ǵāmi'-albajān XII, p. ٨٥, Z. 6 ff.; Zamaḫšarī, p. ٣٩١, Z. 23 ff.; Ṯa'labī, p. ٧٠). „Es kam zum Propheten ein Jude . . . und sprach zu ihm: O, Mohammed! Erzähle mir, wie die Namen der Sterne hiessen, die Josef sich vor ihm neigen sah. Der Gesandte Gottes schwieg und gab ihm nichts zur Antwort. Da kam Gabriel und teilte ihm die Namen mit. Er liess darauf (den Juden) holen und sagte: Wirst du gläubig, wenn ich dir ihre Namen mitteile? . . .“

[1]) Der für Erzählungen des Korans oftmals gebrauchte Ausdruck „Sage“ ist nicht im strengen Sinne des Wortes zu nehmen.

jüdisch nachweisen liess, in unserer Untersuchung mitaufgenommen und mit den entsprechenden Parallelen verglichen. Denn die Ausdeutungen und die Zusätze zu der Sure von seiten der Ausleger bilden nicht etwa zwei verschiedene Zweige, sondern gehören nach Ursprung und Wesen eng zusammen. Wollen sie doch so ziemlich alle aus der alleraltesten Zeit des Islams herrühren und gehen auch grösstenteils auf alte Autoren zurück. Häufig sprechen sie ja ausdrücklich im Namen des Propheten (عن النبى) oder seiner Gefährten (عن اصحاب النبى).

Benutzte Kommentare und Geschichtswerke:

Zamaḫšarī[1]), Baiḍawī[2]), Ta'labī[3]), Ṭabarī[4]), Ibn al-Aṯīr[5]).

Der Kommentar des الفراء البغوى, den Geiger schon benutzt und dessen Verfasser er irrtümlich mit Elpherar bezeichnet hat, stand uns leider nicht zur Verfügung.

Benutzte jüdische Quellen:

Talmud Babli, Wilna 1880—85.
Talmud Jeruschalmi, Zitomir 1860—67.

---

1) الكشاف T. I, Cairo 1307.

2) ed. Fleischer, Bd. I. Wir zitieren ihn und führen von ihm Stellen nur dann an, wenn sein Vorgänger Zahmaḫšarī nicht davon redet.

3) قصص الانبياء Cairo 1306.

4) جامع البيان Kommentar zum Koran. Abschnitt XII—XIII, Cairo 1901—3; Chronikon T. I, 1, ed. Barth, Leiden 1879. Den Kommentar zitieren wir unter dem Namen Ǵāmi'-albajān; das Chronikon unter dem Namen des Autors.

5) الكامل التاريخ I. II. Būlāq 12 0. Da Ibn al-Aṯīr im wesentlichen ein Auszug von Ṭabarī's Chronikon ist, so zitieren wir ihn nur da, wo er Stellen anführt, die Ṭabarī nicht hat. Vgl. Brockelmann, Das Verhältnis von Ibn-el-Aṯīrs kāmil fit-ta'rīḫ zu Ṭabaris Aḫbār errusul walmulūk. Strassburg 1890.

Midrasch Rabba, Wilna 1878.
Midr. Tanchuma, ed. Buber, Wilna 1885.
Midr. Tanchuma genannt Jelamdenu, Wien 1863[1]).
Midr. zu den Megillot, Wilna 1878.
Midr. Tehillim, ed. Buber, Wilna 1891.
Midr. Samuel, ed. Buber, Krakau 1893.
Midr. Mischle, ed. Buber, Wilna 1893.
Midrasch hagadol, ed. Schechter, Cambridge 1902.
Targum Onkelos, ed. Berliner, Berlin 1884.
Targum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch, ed. Ginsburger, Berlin 1903.
Mechilta d'R. Ismaël, ed. M. Friedmann, Wien 1870.
Pirke d'R. Elieser, ed. Luria, Warschau 1852.
Pesikta Rabbati, ed. Friedmann, Wien 1880.
Pesikta d'R. Kahana, ed. Buber, Lyck 1868.
Seder Elijahu rabba und Seder Elijahu sutta, ed. Friedmann, Wien 1902.
Bet ha-Midrasch, ed. A. Jellinek, Leipzig-Wien 1853—57.
Midrasch Lekach tob von Tobija ben Elieser, ed. Buber, Wilna 1880.
Jalkut Schimeoni, Warschau 1876—77.
Aggadath Breschith, Warschau 1876.
Seder Olam rabba, ed. Ratner, Wilna 1897.
Hagiographa chaldaice, ed. P. de Lagarde, Lipsiae 1873.
The chronicles of Jeraḥmeel, ed. Gaster, London 1899.

Den jüdischen Werken liesse sich noch das schon von Geiger in seiner angeführten Arbeit berücksichtigte Sefer Hajaschar anreihen. Wir haben jedoch auf dieses uns auch vorliegende Buch (ed. Konstantinopol 1728) keine Rücksicht genommen, da ein Verdacht für seine Abhängigkeit von arabischen Quellen besteht. Nach Zunz[2]) hat der Verfasser des

[1]) Zum Unterschied vom ersteren zitieren wir diesen Tanchuma nach seinem Beinamen „Jelamdenu".

[2]) Gottesdienstliche Vorträge der Juden. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1892. p. 163 ff.

Sef. Haj., das zu Ende des elften Säculums abgefasst worden sein mag, nebst der Gemara, Midrasch, Beraitha und sonstigen jüdischen Werken auch arabische Autoren benutzt.

Eine besondere Anziehungskraft besass die Josefsgeschichte auch für die christlichen Völker des Orients. Sie sahen in der biblischen Erzählung von den Schicksalen Josefs eine ergibige Fundgrube für religiöse Betrachtung. Die christlichen Theologen fassen Josef als Typus der Person Christi, da das Schicksal beider eine gewisse Analogie aufweist[1]). Sie halten sich im allgemeinen ziemlich streng an den biblischen Text und knüpfen an diesen homiletische Betrachtungen. Vielfach verwenden sie zu diesem Zwecke auch haggadische Elemente. Die christlichen Homilien sind zu unserer Untersuchung nur herangezogen worden, soweit sie der arabischen Ueberlieferung entsprechen[2]). Vor allem nahmen wir Be-

---

[1]) Vgl. Ephraem „De laudibus Josephi“ (Opp. T. II. Gr. et lat. p. 21 ff.); Ambrosius „De Josepho Patriarcha“. Aphraates (Hom. XXI, p. 403) beginnt seine Parallele mit den Worten: ܝܘܣܦ ܪܕܝܦܐ ܕܡܘܬܐ ܗܘ ܕܝܫܘܥ ܪܕܝܦܐ „Der verfolgte Josef ist das Vorbild des verfolgten Jesus“; ähnlich der von der Haggada angestellten Analogie zwischen Josef und Zion: כל מה שאירע ליוסף אירע לציון „Alles was Josef begegnete, begegnete Zion“ (Tanch. z. Gen. p. 105 b; Jalk. z. Malachi § 589). Ebenso erblicken die arab. Autoren in den Lebensereignissen Josefs eine Anspielung auf die Mohammeds: انّما قصّ اللّه تبارك وتعالى على محمّد خبر يوسف وبغى إخوته عليه وحسدهم ايّاه حين ذكر روياه لما راى رسول اللّه صلعم من بغى قومه وحسده حين اكرمه اللّه عزّ وجلّ بنبوّته ليتاسى به. „Allah erzählte dem Mohammed die Geschichte Josefs, wie seine Brüder bei Erwähnung seiner Träume gegen ihn frevelten und ihn beneideten, damit der Gesandte Gottes für den Frevel und Neid seiner Leute, als ihn Gott mit seinem Prophetentum auszeichnete, darin Trost finde.“ (Ǵāmi'-albajān XII, p. ٨٩, Z. 4 v. u.; Zam. p. ٦٩٣ unten).

[2]) Andere in der Patrologia vorkommende haggad. Stellen, die sich auf Josef beziehen und von anderer Seite noch nicht beachtet sind, haben wir am Schlusse in einem Anhang mit den entsprechenden Parallelen angeführt.

zug auf Ephraem Syrus[1]), der sich mit der Josefsgeschichte eingehend befasst; ferner auf Hieronymus[2]) und Aphraates[3]). Ausserdem berücksichtigten wir die Darstellung der Geschichie Josefs, die Basilius dem Grossen aus Cäsarea († 379)[4]) und Mar Narses († 496)[5]) zugeschrieben wird, und die Scholien des Barhebraeus zur Genesis[6]).

In späterer Zeit haben sich auch die persischen Dichter, namentlich Firdussi[7]) und Dschami[8]), dieses biblischen Stoffs bemächtigt und die Geshichte Josefs bearbeitet. Bei diesen finden sich ebenfalls jüdische Elemente, worauf wir jedoch in unserer Untersuchung leider nicht eingehen konnten.

* * *

An dieser Stelle erfüllt der Verf. die angenehme Pflicht, seinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Dr. Theodor Nöldeke sowohl für die Anregung zur vorliegenden Arbeit, als besonders für die liebevolle Förderung seiner Studien an der Kaiser-Wilhelms-Universität seinen aufrichtigen und tiefempfundenen Dank auszusprechen. Herr Prof. Nöldeke hatte auch die Güte, die Abhandlung an vielen Stellen mit seinen Anmerkungen zu begleiten, die durch ein in Klammern gesetztes N. kenntlich gemacht sind.

---

[1]) Opera omnia. T. I (syr. et lat.) Rom 1737; T. II (gr. et lat.) Rom 1743. Ausserdem das lange, Ephraem zugeschriebene Gedicht über Josef, unter dem Namen „Saint Ephrem, Histoire complète de Joseph. Poème en douze livres“ herausgegeben von Bedjan (auf dem Titelblatt nicht genannt) 2. Aufl. Paris 1891. Vgl. darüber die Recension von Th. N(öldeke) zur ersten Auflage im Literarischen Centralblatt 1888 No. 1.

[2]) Patrologia latina, ed. Migne, 1845.

[3]) The Homilies of Aphraates, ed. Wright, London 1869.

[4]) Aus der Sachau'schen Sammlung der Kgl. Bibl. zu Berlin: Die Geschichte Josefs, angeblich verfasst von Basilius dem Grossen aus Cäsarea. T. I, ed. Weinberg, Halle 1893; T. II, ed. Link, Berlin 1895.

[5]) Die Geschichte Josefs von Mar Narses, ed. Grabowski, Berlin 1889.

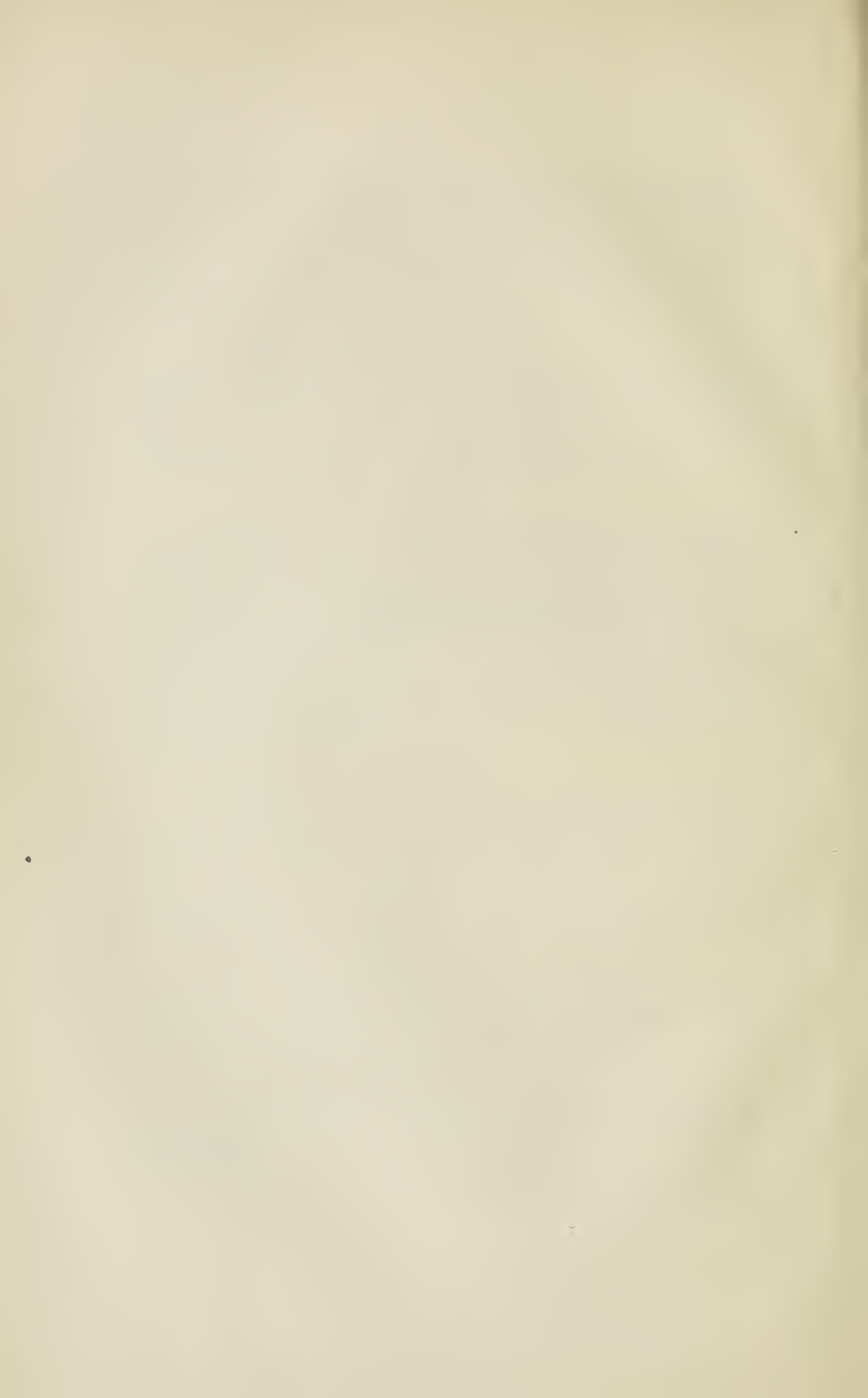
[6]) ed. Uhry, Leipzig 1898.

[7]) Vgl. Schlechta-Wssehrd „Aus Firdussi's religiös-romantischem Epos Jussuf und Suleicha“ in ZDMG. Bd. XLI, S. 577 ff.; dazu Grünbaum, das. Bd. XLIII.

[8]) „Josef und Suleicha“ übers. v. Vincenz v. Rosenzweig. Wien 1824.

سورة يوسف

„Die Josef-Sure“



V. ۴.

قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ.

„Josef sprach zu seinem Vater: O Vater, ich sah elf Sterne, und die Sonne und den Mond sah ich sich vor mir neigen!"

Die Sure selbst hat im V. 101 nur eine Andeutung, wer unter den elf Sternen, der Sonne und dem Mond zu verstehen sei. Ausgeführt findet sich die Traumdeutung bei den Auslegern. Aehnlich der Genesis (37, 10) beziehen sie die Sonne und die elf Sterne auf den Vater und die elf Brüder, unter „dem Monde" aber verstehen sie nicht die wirkliche Mutter Josefs, Rahel, die zur Zeit des Traumes bereits tot war, sondern eine Muhme[1]), die ihn nach dem Tode seiner Mutter erzogen haben soll:

الكواكب اخوته والشمس والقمر أبوه وخالته[2]).

„Die Sterne sind seine Brüder, die Sonne und der Mond sein Vater und seine Muhme."

---

[1]) القمر خالته لأنّ امّه راحيل كانت قد ماتت Vgl. auch Gen. 35, 19.

[Mohammed hat hier vielleicht in aller Naivität das Richtige gedacht und die wirkliche Mutter gemeint, ganz wie der ursprüngliche Erzähler, für den die Rahel noch nicht tot war. Vgl. Gen. 44, 20. N.]

[2]) Zam. p. ۴۹۱, Z. 27; Ǵāmi'-alb. XII, p. ۸۵, Z. 31.

Diese ist es auch, die in dem Ausdruck ابويه (V. 100 u. 101) „seine Eltern" mit gemeint wäre: الرابّة تدعى امّا[1] „Die Erzieherin wird Mutter genannt".

Aehnlich ist die Auslegung der Haggada, die das ואמך der Schrift nicht wörtlich auffasst, sondern gleichfalls an eine Pflegemutter denkt:

הבוא נבוא אני ואמך ואחיך . . . והלא אמך כבר מתה . . . הדברים מגיעים לבלהה שפחת רחל שגדלתהו כאמו[2].

„Sollten wir etwa kommen, ich mit deiner Mutter und deinen Brüdern u. s. w. (Gen. 37, 10). Seine Mutter war doch bereits gestorben! . . . Die Worte beziehen sich auf Bilha, Rahels Magd, welche ihn wie seine eigene Mutter erzogen hatte."

Auf eine Uebereinstimmung mit den Haggadisten auch in Bezug auf die Person der Pflegemutter lässt sich aus folgender, bei Zamaḫšarī angeführten Tradition schliessen: فلمّا توفّيت ليا تزوّج أختها راحيل[3] „Nachdem Lea gestorben war, heiratete er (Jakob) ihre Schwester Rahel." Hiernach ist wohl eher an Rahels Magd, als an eine Muhme, die ja nur Lea sein konnte, zu denken.

Dasselbe lässt sich bei den Erzählern annehmen. Während sie bei der Erklärung des ابويه als Mutter eine Muhme und zwar die Lea angeben[4], sprechen sie bei der Traumauslegung, wo es zu zeigen gilt, wer unter القمر „dem Mond" zu verstehen sei, gar nicht von einer solchen, sondern von

---

[1]) Zam. p. ٤٨٧, Z. 30. Vgl. Geiger a. a. O. p. 150.

[2]) Gen. rab. 84, 11; Midr. hag. p. 561; Lek. tob I p. 94b; Jalk. z. Gen. § 141.

[3]) Zam. p. ٤٦٣ unt.

[4]) فلمّا دخلوا على يوسف آوى اليه ابويه . . . وأبواه يعقوب وخالته ليا فسمّى الخالة امّا Ta'labī p. ٨٨, Z. 5; Tabarī p. ٤١٠.

einer امرأة يعقوب „Frau Jakobs" schlechthin, was der Vermutung Raum gibt, dass sie ebenfalls an Bilha gedacht haben mögen. Nach ihnen habe nämlich eine Frau Jakobs die Träume mitangehört, die Josef seinem Vater mitteilte. Jakob ersuchte sie, davon den anderen Kindern nichts zu erzählen. Sie versprach zwar, das Gehörte geheimzuhalten, teilte es aber doch den Kindern mit, als diese von der Weide heimkehrten. Voll Zorn erwiderten sie ihr:

ما عنى بالشمس غير أبينا ولا بالقمر غيرك ولا بالكواكب غيرنا [1].

„Unter der Sonne verstand er nur unseren Vater, unter dem Monde nur dich. und unter den Sternen nur uns."

Andererseits kennt Ṯaʿlabī eine Ansicht, nach der ابويه Jakob und Rahel bedeuten. Danach wird der Mond auf die wirkliche Mutter bezogen:

قال الحسن نشر الله راحيل امّ يوسف من قبرها حتّى سجدت له تحقيقا للرؤيا [2].

„Al-Ḥasan sagte: Allah hat Rahel, Josefs Mutter, aus ihrem Grabe auferstehen lassen, damit sie sich vor ihm neige und der Traum sich so in allen Stücken erfülle."

Diese Ansicht ist, wie es scheint, den anderen arab. Autoren nicht bekannt. Insofern sie aber den Mond auf Rahel bezieht, deckt sie sich mit der Auffassung Ephraems:

ܐܘܟܠ ܕܝܢ ܒܫܘܠܡܗܘܢ ܘܐܬܡܠܝܘ ܕܐܚܘܗܝ ܕܝܘܣܦ ܕܫܠܡܘ ܐܠܗܐ
ܘܣܓܕܘ ܠܗ ܡܠܟܐ ܕܝܢ ܕܐܡܪܬ ܗܘ ܕܝܥܩܘܒ ܘܐܡܗ ܚܝ ܐܠܘ ܣܓܕ
ܡܬܦܪܫ ܡܠܬܐ ܒܡܫܡܥܬܐ ܕܣܓܕܘ ܠܗ ܐܦ ܣܗܕܘܬܗ ܒܗ ܣܓܕܬ ܐܦܠܐ
ܡܬܬܠܡܐ ܒܚܠܡܐ ܐܦ ܟܕ ܠܐ ܣܓܕܬ [3].

[1]) Ṯaʿl. p. ٧٠, Z. 14; Ibn al-Aṯīr, p. ٥٣.

[2]) Ṯaʿl. p. ٨٨, Z. 6.

[3]) Op. T. I. p. 89 A.— Ebenso nimmt Barhebraeus das ואמך der Schrift wörtlich, nur löst er den anscheinenden Widerspruch auf andere Weise. A. a. O. p. 15: ܗܘܐ ܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ ܘܡܬܟܢܫܝܢ ܟܘܟܒܐ ܣܓܕܝܢ ܠܗ ܗܘ ܫܡܫܐ

„Sie verhöhnten seine Träume, indem sie sagten: wie käme denn Rahel, die gestorben ist, dazu, sich vor ihm zu neigen? Aber da Mann und Weib, wie es heisst, ein Leib sind, so neigte sich schon mit Jakob, der mit der Sonne verglichen wird, an der Spitze seines Stammes auch Rahel, die dem Monde glich, wenn sie sich auch (augenscheinlich) nicht neigte.“

V. ٥ et ٦.

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ . . وَكَذٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْحٰقَ.

„Er sprach: O, mein Sohn, erzähle diese Traumerscheinung deinen Brüdern nicht . . . Demzufolge wird dein Herr dich auserwählen und dich die Deutungskunst von Erzählungen lehren und seine Huld über dir und über dem Geschlechte Jakobs walten lassen, so wie er sie gegen deine Voreltern Abraham und Isaak walten liess.“

Jakob fasste den Traum nicht als eine leere Erscheinung auf, sondern erblickte vielmehr darin eine Ankündigung später eintretender grosser Ereignisse in Josefs Leben, in dem der Traum einst Verwirklichung finden werde.

ܐܒܘܗܝ ܘܫܪܪܐ ܐܠܦܗ ܘܡܕܒܪܢ ܦܘܫܩܐ ܐܫܘܗܝ. ܐܠܦܗ ܕܝܢ ܐܦ
ܡܠܬܐ ܗܘܬ ܗܝܕܝܢ ܐܠܐ ܡܢ ܠܒܝܫܐ ܠܐ ܡܬܘܬܐ ܐܝܟ ܕܡܢܪܐ
ܕܟܠܗܘܢ ܐܦ ܗܘ ܚܙܝܬ ܒܪܘܚ.

عرف يعقوب عليه السلام دلالة الرؤيا على أنّ يوسف يبلغه اللّه مبلغا من الحكمة ويصطفيه للنبوّة وينعم عليه بشرف الدارين . . . فخاف عليه حسد الاخوة وبغيهم[1].

„Jakob erkannte, dass der Traum darauf hinwies, dass Gott dem Josef eine Fülle von Weisheit zuteilen, ihn fürs Prophetentum erwählen und ihm eine hohe Stellung verleihen werde . . . da befürchtete er seiner Brüder Neid und Frevel.“

So auch die rabbinische Ansicht:

ואביו שמר את הדבר רוח הקדש אומרת שמור את הדברים שעתידין הדברים ליגע[2].
„Und sein Vater merkte sich die Worte (Gen. 37, 11). Der heilige Geist sprach: Beachte die Worte, denn sie werden einst eintreffen.“

Welche hohe Bedeutung Jakob dem Traume beimass, geht ferner aus Folgendem hervor:

א״ר לוי נטל קולמוס וכתב באיזה יום ובאיזו שעה ובאיזה מקום[3].
„R. Levi sagt: Er (Jakob) nahm ein Schreibrohr und schrieb sich auf, an welchem Tage, in welcher Stunde und an welchem Orte (der Traum stattfand).“

Nach einer arab. Tradition bestand die von Jakob vorausgesehene künftige Grösse Josefs unter anderem in seiner Auserwählung zur Herrschaft:

يجتبيك ربّك للنبوّة والملك[4].

„Dein Herr wird dich auserwählen — zum Prophetentum und zur Herrschaft.“

Auch in der Haggada kommt dies znm Ausdruck:
וכי בן זקונים היה יוסף והלא בנימין היה בן זקונים אלא על ידי שראה בנבואתו שהוא עתיד למלוך לפיכך היה אוהב אותו מכל בניו[5]..

---

1) Zam. p. ۴۹۲, Z. 3.

2) Gen. rab. 84, 12; Jalk. z. Gen. § 141.

3) ll. cc.; Lek. tob I p. 94b.

4) Baiḍ. zu V. ۲, p. ۴٥۲.

5) Pirke d'R. Elieser, c. 38, p. 88b, mit Bezug auf Gen. 37, 3; Jelamd. p. 42b.

„War denn Josef das jüngste Kind? Benjamin war es doch! Nur weil er in seinem Prophetengeiste voraussah, dass er (Josef) einst zur Herrschaft gelangen werde, liebte er ihn mehr als alle seine anderen Kinder.“

Ebenso Ephraem. In seinem Gedichte lässt er Jakob schon in der Erwiderung an seine, des Traumes wegen erzürnten Kinder darauf hinweisen:

ܒܢ̈ܝ ܐܦܝܓܘ ܬܪ̈ܥܝܬܟܘܢ ܕܥܡ ܚܠܡ̈ܐ ܠܐ ܐ̱ܢܫ ܡܬܟܬܫ. ܡܨܐ ܗ̄ܘ ܢܛܪ
ܡܪܗ ܢܛܪ ܠܗ ܕܒܫܢܬܗ ܡܠܟܐ ܥܒܕܗ [1].

„Meine Söhne! mildert eure Gedanken, da mit Träumen niemand einen Kampf führen kann. Denn ihn vermag sein Herr zu schützen, der ihn im Schlafe zum König machte.“

V. ٨.

قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا
لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.

„Sie sagten: Wahrlich, Josef und sein Bruder sind unserem Vater lieber als wir, obgleich wir (an Zahl) eine Schaar bilden. Wahrlich, unser Vater befindet sich in einem offenbaren Irrtum.“

Nach der Auffassung Mohammeds glauben die Kinder Jakobs, dass ihr Vater sich auf einem Irrwege befinde, wenn er seine Gunst Josef in grösserem Masse schenke als ihnen.

---

[1]) Hist. d. Jos. p. 16. Vgl. auch Mar Narses, a. a. O. p. 5:
ܒܫܢܬܐ ܗ̄ܘܐ ܠܐܠܗܐ ܥܠܐ ܕܢܒܚܪܢܝ ܡܠܟܘܬܐ ܘܐܬܐ ܘܐܡܠܟ ܘܐܫ̈ܠܛ ܠܐܟܐ
ܘܠܫܒ̈ܛܐ ܕܐܚ̈ܝ.

Diese Charakterisierung hat Anklänge an viele Sagen und Sprüche der jüd. Tradition, in denen das Verhalten Jakobs gegen Josef und dessen Brüder als schwerer Fehler scharf verurteilt wird. Ja, die Handlungsweise Jakobs erscheint den Rabbinen so verwerflich, dass sie bei dieser Schriftstelle die Eltern vor einem schweren Erziehungsfehler zu warnen für nötig halten:

צריך אדם שלא לשנות בן מבניו שע"י כתנת פסים שעשה יעקב ליוסף וישנאו אותו וכו'[1]).
„Niemand soll ein Kind vor dem andern bevorzugen, denn wegen des Aermelrockes, den Jakob dem Josef gemacht hatte, „hassten ihn seine Brüder“ u. s. w. (Gen. 37, 4).“

Und nicht allein die Schuld an den schlimmen Folgen, die Josef trafen, wird Jakob zugeschrieben; er wird auch als Urheber der späteren Leiden des Volkes Israel im Lande Egypten angesehen:

בשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים[2]).
„Wegen eines Gewichtes von zwei Sela'im Wolle, die Jakob dem Josef mehr als seinen anderen Söhnen gegeben hatte, wurden diese auf ihn neidisch, und so kam es, dass unsere Väter sich in Egypten niederliessen.“

---

[1]) Gen. rab. 84, 8; Tanch. z. Gen. p. 94 b.

[2]) b. Sabbath 10 b; Megilla 17 b; Midr. hag. p. 550; Bet ha-Midr. III p. 115; Jalk. z. Esther § 1059.

V. ٩.

أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.

„Tötet den Josef oder schafft ihn in ein (fernes) Land. Das Antlitz eures Vaters wird dann euch angehören, und ihr werdet glückliche Menschen."

Die Kommentatoren wissen für den Ratgeber einen Namen einzusetzen:

وقيل الآمر بالقتل شمعون[1].

„Es wird überliefert: der zur Tötung zugeredet hatte, war Simeon."

Simeon gilt auch in der Haggada als Anstifter und Ausführer der an Josef verübten Tat:

ויקחוהו ויקחהו כתיב מי היה זה שמעון ואימתי פרע לו להלן ויקח מאתם את שמעון[2].

„Statt ויקחוהו geschrieben ויקחהו (Gen. 37, 24). Das bezieht sich auf einen, und zwar auf Simeon. Josef vergalt ihm aber später dafür, wie es heisst: und er nahm von ihnen den Simeon u. s. w. (Gen. 42, 24)."

Noch deutlicher in folgender Haggada mit Bezug auf Gen. 42, 24:

---

1) Zam. p. ٤٦٣, Z. 11.

2) Gen. rab. 84, 16 (schon von Grünbaum zitiert a. a. O. p. 21). Beim Ratschlage selber wird Simeon in einem seiner Brüder ein Gefährte zugesellt: ויאמרו איש אל אחיו מי הם שמעון ולוי (Tanch. z. Gen. p. 92a; Targ. Jon. z. St.) „Sie sprachen mit einander (Gen. 37, 19). Das waren Simeon und Levi." [Die Zusammenstellung der Beiden beruht natürlich auf Gen. 49, 5 resp. 34, 25 f. N.].

לקח את שמעון ואסר אותו לעיניהם מפני שהוא דחפו לבור ופירש אותו מלוי שלא ישלו עליו עצה[1]).

„Er nahm Simeon und fesselte ihn vor ihren Augen, weil dieser ihn in die Grube geschleudert hatte, und trennte ihn von Levi, damit sie nicht einen Anschlag gegen ihn fassten.“

Anklänge an diese Tradition finden sich gleichfalls bei Ephraem:

ܘܐܣܪ ܠܫܡܥܘܢ ܠܥܝܢܝܗܘܢ . . . ܟܒܪ ܕܝܢ ܗܘܝܘ ܗܘܐ ܡܥܪܪ ܗܘܐ ܥܠ ܝܘܣܦ ܟܕ ܐܣܪܝܢ ܘܡܙܒܢܝܢ ܠܗ[2]).

„Und er fesselte Simeon vor ihren Augen . . . Vielleicht weil dieser sich besonders feindlich gegen Josef benommen hatte, als man ihn fesselte und verkaufte.“

V. ١٠.

قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ.

„Einer von ihnen sprach: Bringet den Josef nicht um! Werfet ihn vielmehr in die Tiefe der Grube; irgend welche Vobeireisende mögen ihn herausziehen.“

Unter dem ,,einen von ihnen“ ist nach den Kommentatoren und Erzählern Juda zu verstehen:

قال قائل منهم وهو يهوذا[3]).

„Es sprach einer von ihnen — das war Juda.“

---

[1]) Gen. rab. 91, 6; Targ. Jon. z. St.; Lek. tob I p. 105 b; Jalk. z. Gen. § 158.

[2]) T. I p. 96 B.

[3]) Zam. l. c., Z. 19; Ṯaʿl. p. ٧, Z. 30; Ibn al-Aṯīr p. ٥٤.

Von allen Brüdern nahm sich Juda allein Josefs an und verhinderte das Blutvergiessen. Er machte den Vorschlag, Josef an Reisende zu verkaufen, wodurch die Brüder ohne einen Mord zu begehen ihre Rache befriedigen könnten. Dann nahm er ihnen das feierliche Versprechen ab, nicht Hand an Josef zu legen. Das tat seine Wirkung, denn einige Brüder wollten sich nachher trotzdem an ihm vergreifen und hätten ihn auch getötet, wenn Juda sie nicht an das abgelegte Versprechen erinnert hätte[1].

Nach der Haggada ist es ebenfalls Juda, dem Josef sein Leben zu verdanken hatte. Zwar versuchte vor ihm schon Ruben mit ähnlichen Worten die Brüder zu bewegen, von ihrem Vorhaben abzulassen; allein sein Eingreifen hatte keinen Erfolg. Es wird daher Ruben insofern Anerkennung gezollt, als er Gutes mit Josef im Sinne hatte[2]; aber als tatsächlicher Retter Josefs wird Juda betrachtet. Das wird aus dem Segen geschlossen, den Jakob Juda erteilte:

מטרף בני עלית מטרפו של יוסף שאמרת מה בצע[3].

„Du erhobst dich über den Raub meines Sohnes (Gen. 49, 9), über den Raub Josefs; dadurch, dass du sagtest: was für Vorteil bringt es uns u. s. w. (Gen. 37, 26).“

Wie die Haggada findet auch Ephraem in Jakobs Segensworten an Juda eine Andeutung, dass dieser durch sein Eingreifen den Tod Josefs verhindert hat:

ܡܗܘܕܝܢ ܠܟ ܢܘܕܝ ܐܚܝܟ ܕܡܣܩܒܠ ܐܢܬ ܡܢ ܕܩܛܠܐ ܕܝܘܣܦ ܐܣܩܬܗܝ[4].

---

1) Zam. p. ۴۹۴; Ṯaʿl. p. ۷۱; Ṭab. p. ۳۷۴.

2) Vgl. Pesik. rab. p. 199a; Jalk. z. Hosea § 516: אמר לו הקב״ה אתה בקשת למחזרא ברא חביבא לאבוי חייך שבן בנך מחזיר את ישראל לאביהם שבשמים ואיזה זה הושע „Gott sprach zu ihm (Ruben): Du wolltest dem Vater seinen geliebten Sohn zurückführen. Bei deinem Leben, einer deiner Nachkommen wird Israel seinem Vater im Himmel zuführen. Gemeint ist Hosea (vgl. Hosea 14, 2 f.).“

3) Gen. rab. 98, 7; 99, 8 (vgl. Grünbaum a. a. O. p. 25). So auch Targ. Jonat. z. Gen. XLIX, 9: דמן קטוליה דיוסף ברי סליקת נפשך.

4) T. I, S. 107 B. — Lek. tob I p. 118a; Bet ha-Midr. V, p. 195

„Juda, dir werden deine Brüder huldigen (Gen. 49, 8) — da du sie vom Blute ihres Bruders Josef abgehalten hast.“

Ruben hingegen spricht Ephraem, ähnlich der Haggada, nur das Verdienst zu, zur Schonung Josefs geraten zu haben. So sagt er in seiner Erklärung zum Segen Mosis:

ܡܘܫܐ ܕܝܢ ܒܒܘܪܟܬܗ ܚܣܝ ܠܗ ܠܪܘܒܝܠ ܘܐܥܠܗ ܠܡܢܝܢܐ ܥܠ
ܕܡܠܟ ܗܘܐ ܛܒܬܐ ܥܠ ܝܘܣܦ ܟܕ ܒܥܘ ܐܚ̈ܘܗܝ ܠܡܩܛܠܗ.[1]

„Mose entsühnte in seinem Segen Ruben und brachte ihn in die Zahl der Männer zurück, weil er Gutes in Betreff Josefs geraten hatte, als seine Brüder ihn töten wollten.“

V. ١٥.

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِى غَيَابَتِ ٱلْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ.

„Als sie ihn fortnahmen und beschlossen, ihn in die Tiefe der Grube zu werfen, da offenbarten wir ihm . . .“

So kurzgefasst dieser Bericht Mohammeds ist, so ausgedehnt und ausgeschmückt ist die Erzählung bei den Auslegern. Sie wissen im Anschluss daran von mannigfachen Vorgängen zu berichten, die sich unmittelbar vor und nach dem Sturze Josefs in die Grube abgespielt haben sollen.

Eine längere, angeblich von einem der اصحاب النبىّ stammende Erzählung hat die Behandlung zum Gegenstand, die Josef seitens seiner Brüder erfuhr, als er sich mit ihnen

---

haben ebenfalls zu diesem Verse diese Erklärung. Barhebraeus schliesst sie, wie Gen. rab. und Jonathan, zum מטרף בני עלית an. A. a. O. p. 26:

ܡܢ ܩܛܠܬܐ ܒܪܝ ܣܠܩܬ ܗ̄ ܐܟܝܠ ܠܐܣܘܪ ܡܢ ܩܛܠܬܐ.

[1]) Ibid. S. 187 A.

allein auf dem Felde befand. In dieser wird unter anderem berichtet, die Brüder hätten Josef durch Steinwürfe töten wollen, als er schon in die Grube hinabgestürzt war:

وجعل يوسف يبكى فنادوه فظنّ انّها رحمة لحقتهم فأجابهم فهمّوا ان يرضخوه بالحجارة فيقتلوه[1].

„Josef begann zu weinen. Sie riefen ihn an. Da er dachte, dass Mitleid sie ergriffen habe, gab er ihnen Antwort. Sie aber machten sich daran, auf ihn Steine zu schleudern, um ihn zu töten.“

Aehnlich der Midrasch:

כיון שנתנו אותו לתוך הבור היה שמעון מצווה ומשליכים עליו אבנים גדולות כדי להורגו[2].

„Nachdem man ihn in die Grube hineingestossen hatte, befahl Simeon, grosse Steine auf ihn zu werfen, um ihn zu erschlagen.“

Eine weitere Erzählung handelt von der göttlichen Fürsorge für Josef in der Grube. Damit er nicht durch Hunger und Durst umkomme, wurde das in der Grube vorhandene Wasser derart schmackhaft, dass es ihm als Speise und Trank diente. Ein Engel befreite ihn von seinen Fesseln und überbrachte ihm ein Kleid, um ihn vor Kälte zu schützen. Dieses Kleidungsstück oder Ḳamīṣ, wie es bei den Auslegern durchweg genannt wird und dem כתנת der Schrift entspricht, erfreut sich einer ganz besonderen Geschichte:

وكان ابراهيم حين القى فى النار جرد من ثيابه وقذف فى النار عريانا فأتاه جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنّة فالبسه ايّاه وكان ذلك القميص عند ابراهيم فلمّا مات ابراهيم ورثه اسحق فلمّا مات اسحق ورثه يعقوب منه فلمّا شبّ يوسف جعل يعقوب ذلك القميص فى تعويذ وعلقه فى عنقه لما كان يخاف عليه من العين وكان لا

[1]) Ṯaʿl. p. ٧١; Zam. p. ٤٦٤; Ǵāmiʿ-alb. XII, p. ٨٩; Ṭab. p. ٣٧٤.
[2]) Ṭanch. z. Gen. p. 92 b.

يفارقه فلمّا القى فى الجبّ عريانا جاءه الملك وكان عليه التعويذ فأخرج القميص وألبسه ايّاه[1].

„Als Abraham ins Feuer geworfen werden sollte, wurde er seiner Kleider beraubt, und er wurde nackt ins Feuer gestürzt. Da brachte ihm Gabriel einen Ḳamīṣ aus Seide vom Paradiese und bekleidete ihn damit. Der Ḳamīṣ verblieb bei Abraham. Als Abraham starb, erbte ihn Isaak. Nach dem Tode Isaaks ging er auf Jakob als Erbe über. Nachdem Josef zum Jüngling herangewachsen war, fügte Jakob den Ḳamīṣ in ein Amulet ein und hängte es ihm um seinen Hals, da er das (böse) Auge für ihn fürchtete, und er (Josef) trennte sich nie davon. Als er nun nackt in die Grube gestürzt wurde, kam der Engel zu ihm, während er das Amulet anhatte, liess daraus den Ḳamīṣ hervorgehen und bekleidete ihn damit."

In der jüd. Tradition spielt die Vorsehung, die über Josef in der Grube wachte, gleichfalls eine grosse Rolle. Ebenso sind der jüd. Tradition die Beziehungen des Engels Gabriel zu Josef bekannt; sie reichen sogar noch weiter zurück. Schon kurz nach seinem Weggang von Jakob gesellte sich Gabriel zu ihm und zeigte ihm den Weg zu seinen Brüdern[2]. Indessen ist es nach einem Midrasch nicht Gabriel, sondern der Engel Raphael, der ihm in der Grube ein Kleidungsstück bringt:

היה לו קמיע בצוארו בא רפאל ועשה ממנו חלוק והלבישו[3].

---

1) Ta'l. p. ٧٣, Z. 25; Zam. l. c., Z. 23. Dieser Ḳamīṣ soll es nach einer Ueberlieferung auch gewesen sein, durch welchen Jakob wieder sehend wurde. Vgl. Zam. p. ٤٨٩, unten.

2) In Pirke d'R. El. c. 38, p. 89a; Jalk. z. Gen. § 141 etc. wird der Mann, der Josef unterwegs irrend antraf (Gen. 37, 15), mit dem Engel Gabriel identifiziert: וימצאהו איש — זה גבריאל המלאך. Targ. Jonat. z. St.: ואשכחיה גבריאל בדמות גברא So auch Basilius a. a. O. T. I, p. 19: ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܐ ܠܘܬܗ ܒܕܡܘܬ ܓܒܪܐ.

3) Bet ha-Midr. V, S. 157. Der Engel, der zu Abraham in den Feuerofen trat, ist auch nach diesem Midrasch Gabriel. Vgl. das. I, p. 34.

„Er hatte ein Amulet am Halse; da kam Raphael und machte daraus ein Kleid und zog es ihm an.“

Von القميص المتوارث meldet die jüd. Sage bei dieser Gelegenheit zwar nichts, sie kennt aber wohl ein von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbendes כתנת, dessen Herkunft auf Adam zurückgeführt wird, das also als aus dem Paradies stammend angesehen werden kann, wie aus folgender Haggada zu entnehmen ist:

ויעש ה׳ לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם בגדי שבח היו והיו הבכורות משתמשין בהם כיון שמת אדם מסרן לשת שת מסרן למתושלח כיון שמת מתושלח מסרן לנח . . . מת נח ומסרן לשם . . . מת שם ומסרן לאברהם מת אברהם ומסרן ליצחק עמד יצחק ומסרן ליעקב[1]).

„Gott machte Adam und seinem Weibe Kleider von Fellen und zog sie ihnen an (Gen. 3, 21). Das waren herrliche Gewänder, und die Erstgeborenen gebrauchten sie. Adam übergab sie bei seinem Tode Seth, Seth übergab sie Metuselach. Dieser übergab sie bei seinem Tode Noah . . . Noah übergab sie bei seinem Tode Sem . . . Sem übergab sie bei seinem Tode Abraham, Abraham — Isaak. Isaak übergab sie Jakob.“

V. ١٨.

وَجَآؤُا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا.

„Und sie brachten falsches Blut auf seinen Rock. Er sprach: Nein, ihr habt euch selbst etwas vorgemacht!“

Die arab. Autoren lassen nicht sämtliche Brüder, sondern nur Juda den Leibrock überbringen. So heisst es bei

---

[1]) Num. rab. 4, 8.

ihnen zu V. 93[1]), wo Josef seinen Brüdern aufträgt, seinen Ḳamīṣ Jakob zu übermitteln, um ihn auf dessen Angesicht zu legen, damit er wieder sehend werde:

قال يهوذا انا ذهبت بالقميص ملطّخا بالدم الى يعقوب فاخبرته انّ يوسف اكله الذئب وانا اذهب اليوم بالقميص فأُخبره بانّه حيّ فاقرّ عينه كما احزنته فهو كان البشير[2]).

„Juda sagte: Ich war es, der Jakob den mit Blut bedeckten Ḳamīṣ überbracht und ihm erzählt hat, ein Wolf habe Josef aufgefressen. Nun will ich es auch sein, der heute zu ihm mit dem Ḳamīṣ gehen und ihm erzählen wird, dass er noch lebt, und ich werde ihn erfreuen, wie ich ihn betrübt habe. Er war auch der Bote."

Diese Angabe erklärt sich aus der Haggada, die aus dem וישלחו (Gen. 37, 32) schliesst, dass die Brüder den Leibrock ihrem Vater durch einen und zwar durch Juda überreichen liessen:

דבר אחר פסים אחר שמכרו אותו הפשיטו כתנתו היו מפיסין זה עם זה מי יטול אותה ויוליכה אל יעקב אביהם וכיון שהפיסו בא יהודה ושלחו אותה בידו שנאמר וישלחו את כתנת הפסים וכו'[3]).

„Eine andere Erklärung: פסים — die Auslosung[4]). Nachdem sie ihn verkauft hatten, breiteten sie seinen Leibrock aus und losten, wer ihn nehmen und ihrem Vater Jakob überbringen solle. Das Los traf Juda, und sie sandten den-

---

[1]) اذهبوا بقميص هذا فألقوه على وجه ابى يأت بصيرا.

[2]) Ta'l. p. ٨٧; Zam. p. ٤٨٧; Tab. p. ٤٠٩; Ǵāmi'-alb. XIII, p. ٣٦ unt.

[3]) Aggad. Bresch. c. 60. Kürzer in Gen. rab. 84,8; Midr. hag. p. 565.

[4]) Die sonstige rabbinische Erklärung von פסים ist „Aermel": פסים — שהיתה מגעת עד פס ידו (Gen. rab. l. c.). כתנת פסים bedeutet demnach „ein Leibrock mit Aermeln", wie es auch die Pešita z. St. erklärt: ܟܘܬܝܢܐ ܕܦܪ̈ܡܝܬܐ. Kürzer wird כתנת פסים mit *παραγαῦδις*, paragauda, wiedergegeben. Vgl. Gen. rab. 84, 16: כתנת הפסים — זה הפרגוד. [Ganz sicher ist die Bedeutung von ܦܪ̈ܡܝܬܐ nicht; die bei den spätern Syrern übliche Deutung ist allerdings „Aermel". N.]

selben durch ihn, wie es heisst: und sie schickten den Leibrock u. s. w.“

Bei Ephraem wird ebenfalls Juda genannt, aber nur als Ueberbringer der frohen Botschaft vom Leben Josefs:

ܐܡܪܘ ܚܕܗܘܢ ܠܚܕ̈ܕܐ ܕܢܬܐܡܢ ܦܘܩܕܢܐ ܠܝܗܘܕܐ ܕܗܘ ܗܘܐ ܠܢ ܦܪܩܠܛܐ
ܒܡܨܪܝܢ ܘܗܘ ܢܦܝܣ ܠܢ ܠܐܒܘܢ ܝܥܩܘܒ. . [1]

„Sie sagten zu einander: der Auftrag möge Juda übergeben werden, da er unser Fürsprecher in Egypten war, und er soll für uns bei unserem Vater Jakob vermitteln.“

V. ١٩.

وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ.

„Und es kamen Reisende vorbei. Die schickten jemand, Wasser zu holen. Als dieser seinen Eimer hinuntergelassen hatte, rief er aus: O, welche frohe Botschaft![2] hier ist ein Jüngling!“

Nach der jüd. Tradition enthielt die Grube kein Wasser:

והבור רק אין בו מים. מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו[3].

„Und die Grube war leer, ohne Wasser (Gen. 37, 24). Wasser war nicht darin; aber Schlangen und Skorpione.“

Die Korankommentatoren und Erzähler sprechen durchweg von einer mit Wasser gefüllten Grube (وكان فيها ماء),

---

[1]) Hist. d. Jos. p. 284.

[2]) Bei der Erklärung des Wortes بشرى führen die Koranausleger auch eine seltsame Tradition an, nach welcher es den Eigennamen desjenigen bezeichnet, der den Wasserschöpfenden begleitete, und es hiesse also: „O, Bošrā, hier ist ein Jüngling!“

[3]) Gen. rab. 84, 16; Tanch. z. Gen. p. 92b; b. Sabbath 22a; Targ. Jonat. z. St. etc.

was allerdings auch die nächstliegende Auffassung des Korans ist; Josef sei dem Tode des Ertrinkens dadurch entgangen, dass er dort einen Felsen fand, worauf er sich stellte[1]). Indessen ist ihnen auch die jüdische Ansicht nicht fremd. So lässt Ṯa'labī Josef aus dem „einsamen Brunnen" (بئر وحشة) flehentlich rufen:

اطلقوا يدى اطرد بهما عنّى هوامّ الجبّ[2]).

„Machet meine Hände frei, dass ich mit ihnen das Gewürme der Grube von mir wegstosse."

Eine Uebereinstimmung zwischen den arab. Autoren und den Haggadisten findet sich auch dort, wo das Verhalten Josefs seinen Brüdern gegenüber geschildert wird, als diese ihn für einen Sklaven ausgaben und an die Ismaeliten verkauften:

قالوا هذا غلامنا أبق منّا فاشتروه فسكت يوسف مخافة ان يقتلوه[3]).

„Sie sagten: Dieser da ist unser Diener. Er ist uns fortgelaufen. Und sie kauften ihn. Josef schwieg aus Angst, dass sie ihn töten würden."

Ebenso die Rabbinen:

יוסף נתן מקום לשעה. בשעה שמכרו אותו לישמעאלים לא היה לו לומר אחיכם אני אלא שתק[4]).

„Josef gab den momentanen Umständen nach. Als sie ihn den Ismaeliten verkauften, sagte er nicht, dass er ihr Bruder sei, sondern schwieg."

In ausführlicher Weise schildert Ephraem diesen Vorgang in seinem Gedichte. Nach seiner Darstellung hätten die Brüder Josef durch Drohungen zum Schweigen gezwungen:

ܡܥܡܛܝܢ ܗܘܘ ܕܫܬܘܩ ܐܢܬ . . . ܕܠܐ ܡܢ ܫܝܢܐ ܕܡܢ ܚܕܐ ܐܢܬ ܡܣܬܒܪ

---

1) Zam. p. ۴۹۴; Ṯa'l. p. ۷۱; Ṭab. p. ۳۷۴.

2) Ṯa'l. l. c. unten.

3) Zam. p. ۴۹۵, Z. 33; Ṯa'l. p. ۷۳; Ǵāmi'-alb. XII, p. ۹۴.

4) Aggad. Bresch. c. 46. Aehnlich Tanch. z. Gen. p. 74b.

ܠܚܐܪܘܬܟ ܚܒܠܬ ܘܠܐ ܠܡܚܒܠܘ ܢܦܫܟ ܥܒܕܐ ܘܠܐ ܬܚܘܐ ܕܐܚܘܢ ܐܝܬܝܟ
ܡܬܚܫܒܬ ܐܢܬ ܐܟܚܕܐ ܘܐܢܬ ܦܓܥ ܒܟ ܛܒܬܐ. ܦܫܝܛ ܠܗ ܡܟܝܠ
ܗܕܐ ܕܚܕܐ ܡܢ ܬܪܬܝܢ ܬܓܒܐ ܐܘ ܬܐܙܠ ܥܡ ܛܝܝܐ ܐܘ ܓܘܒܐ ܢܗܘܐ
ܩܒܪܟ . . . ܐܬܚܫܒ ܝܘܣܦ ܘܐܨܒܝ ܕܢܦܘܫ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܥܒܕܐ . . .[1]

„Gib mit deinem Munde zu, dass du ein Sklave bist ... damit du deine Freiheit nicht zu Grunde richtest, wenn du offenbarst, ein Freier zu sein. Wenn du dich als Sklaven ausgibst und nicht erklärst, dass du unser Bruder bist, so ändert sich vielleicht das Schicksal und es begegnet dir möglicherweise Gutes. Es ist nun also bestimmt, dass du eins von den beiden wählen musst: entweder gehst du mit den Arabern oder die Grube ist dein Grab . . . Josef dachte nach und zog es vor, Sklave zu werden . . .“

V. ٢٠.

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ.

„Und sie verkauften ihn um einen geringen Preis, für einige Drachmen.“

Ueber die Höhe des Kaufpreises finden sich bei den arab. Autoren verschiedene Angaben. Eine von allen mitgeteilte Version ist die, dass der Kaufpreis aus zwanzig Drachmen (die עשרים כסף des Urtextes. Gen. 37, 28) bestanden hätte, und diesen hätten die Brüder unter einander verteilt:

وقيل انّهم باعوه بعشرين درهما ثمّ اقتسموها وهم عشرة درهمين درهمين[2].

„Es wird überliefert: sie verkauften ihn für zwanzig

---

[1]) Hist. d. Jos. p. 35 f. So auch Basilius, T. I, p. 22.

[2]) Tab. p. ٣٧٧; Ǵāmi'-alb. XII, l. c.; Ṯa'l. p. ٧٤.

Drachmen, welche sie unter sich teilten. Da sie zehn waren, so kamen auf jeden zwei Drachmen."

So auch die Haggada:

ומכרו אותו לישמעאלים בעשרים כסף וכל אחד ואחד נטל שני כספים[1].

„Und sie verkauften ihn den Ismaeliten für 20 Silberlinge; und jeder bekam zwei Silberlinge."

Bei Ephraem geht die Teilung des Kaufpreises aus folgenden, von den Brüdern an Ruben gerichteten Worten hervor:

ܠܐ ܬܬܥܝܩ ܠܟ ܪܘܒܝܠ ܕܠܐ ܩܛܠܢܝܗܝ ܡܛܠܬܟ ܫܒܩܢܝܗܝ ܒܚܝܐ ܠܬܓܪܝܢܘܗܝ
. . . ܠܬܓܪܐ ܥܒܕܐ ܡܫܠܡܢܢܝܗܝ ܥܠ ܕܐܫܬܒܗܪ ܘܒܣܪ ܠܢ . . .
ܕܝܢܪܐ ܬܪܝܢ ܡܛܝܢ ܠܟ ܡܢ ܛܝܡܝܗ ܕܢܛܪܢܢ ܠܟ[2].

„Betrübe dich nicht, Ruben; wir haben ihn nicht umgebracht. Deinetwegen liessen wir ihn am Leben . . . Wir haben ihn an Handelsleute als Sklaven abgegeben, weil er stolz tat und uns gekränkt hat . . . Zwei Dinare von seinem Kaufpreise entfallen auf dich, die wir für dich aufbewahrt haben."

V. ٢١.

وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِٱمْرَأَتِهِ أَكْرِمِى مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا.

„Und es sprach der Egypter, der ihn kaufte, zu seinem Weibe: Behandle ihn gut; vielleicht kann er uns einmal nützen, oder wir nehmen ihn an Kindes Statt an."

Potiphars Absicht, Josef vielleicht an Kindes Statt anzunehmen, wird von den Kommentatoren auf seine Zeugungsun-

[1]) Pirke d'R. El. c. 38, p. 89b; Jelamd. z. Gen. p. 42b; Jalk. z. Gen. § 142.

[2]) Hist. d. Jos. p. 51. Ebenso Basilius, T. I, p. 23.

fähigkeit zurückgeführt (وكان قطفير عقيما)[1]. Die Erzähler dagegen bringen das Vorhaben des Egypters mit seiner Abneigung gegen Frauen, also mit einem abnormen Geschlechtsempfinden in Zusammenhang:

كان رجلا لا يأتى النساء[2].

„Er war ein Mann, der sich mit Frauen nicht abgab.“

Eine Ansicht, welche sich mit der jüdischen deckt, derzufolge Potiphar Josef für seine schmähliche Begierde gekauft hätte:

לא לקחו אלא לתשמיש וסרסו הקב"ה[3].

„Er kaufte ihn nur zum Beischlaf, allein Gott machte ihn da impotent.“

Von Hieronymus, der diese Tradition ebenfalls bringt, wird ihr jüdischer Ursprung ausdrücklich bezeugt: Tradunt Hebraei emptum ab hoc Joseph ob nimiam pulchritudinem in turpe ministerium, et a Domino virilibus ejus arefactis . . .[4])

Der Inhalt einer anderen Haggada legt den Gedanken nahe, dass Mohammed durch sie veranlasst worden sei, Potiphar den Wunsch ausdrücken zu lassen, den als Sklaven gekauften Josef als Sohn aufzunehmen. In dieser Haggada wird nämlich berichtet, dass Asnath, die spätere Frau Josefs (Gen. 41, 45),

---

1) Zam. p. ۴۹۹, Z. 21.

2) Ṯa'l. p. ۷۴; Ṭab. p. ۳۷۹. — So lassen sie später die Egypterin zu Josef sprechen: ايّها الصدّيق لا تلمنى فانّى كنت امرأةً حسناء ناعمة كما رأيت فى ملك ودنيا وكان صاحبى لا يأتى النساء وكنت كما جعلك اللّه فى صورتك وهيئتك فغلبتنى نفسى. Ṯa'l. p. ۸۰, Z. 32; Ṭab. p. ۳۹۳.

3) Gen. rab. 86, 3; Tanch. z. Gen. p. 93a; Midr. hag. p. 579; b. Sota 13b; Lek. t. I, p. 98b; Jalk. z. Ps. § 732.

4) Quaestiones in Genesin (Bd. II—III d. Patr. lat.) p. 995. Aehnlich die Erklärung des Targ. Jonat. zu Gen. XXXIX, 1: ויוסף איתחת למצרים וזבניה פוטיפר על דחמייה שפיר בגין למעבד עימיה משכבי דכורא ומן יד אתגזר עלוי ויבישו שעבזוי ואיסתרס.

nicht die eigentliche Tochter Potiphars, sondern sein Pflegekind gewesen sei. Als ihre Mutter wird Dina genannt, die Tochter Jakobs, als ihr Vater Sechem; als Tochter des Potiphar wurde sie deswegen bezeichnet, weil dessen kinderlose Frau sie in ihr Haus aufgenommen und als Tochter erzogen hatte[1]). Diese Tradition, die Potiphar schon ein Pflegekind aus dem Stamme der Hebräer zuschreibt, mag Mohammed vorgeschwebt haben, als er den Egypter zu seiner Frau sprechen liess: نتّخذه ولدا.

V. ٢٣.

وَرَاوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ ٱللّٰهِ إِنَّهُ رَبِّى أَحْسَنَ مَثْوَاىَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّالِمُونَ.

„Und die, in deren Hause er war, begehrte seiner. Sie verschloss die Türen und sprach: Komme her! Er erwiderte: Gott bewahre, da mein Herr mich so schön behandelt hat. Die Frevler werden nicht glücklich."

Dieser Vorgang ist, wie in der arabischen, so auch in der jüdischen Tradition weiter nach der Richtung hin ausgesponnen, dass die Tugendhaftigkeit und die Charakterstärke Josefs im hellsten Lichte erscheint[2]). Die Haggada hat denn

---

[1]) Targ. Jonat. z. Gen. 41, 45; 48, 9: אסנת דילידת דינה לשכם ורביתה איתת פוטיפרע. Ausführliches darüber in Pirke d'R. El. c. 38, p. 88a; b. Sophrim, Ende cap. 21.

[2]) Wie fest überzeugt die Rabbinen von der Standhaftigkeit Josefs waren, ist aus folgender Stelle ersichtlich. Gen. rab. 87, 6; Jalk. z. Gen. § 145: מטרונא שאלה את ר׳ יוסי אמרה לו אפשר יוסף בן שבע עשרה שנה היה עומד בכל חומו ולא היה עושה הדבר הזה. הוציא לפניה ספר בראשית והתחיל קורא לפניה מעשה ראובן ובלהה מעשה יהודה ותמר אמר לה מה אלו שהם גדולים וברשות אביהן לא כסה עליהם הכתוב זה שהוא קטן וברשות עצמו עאכ״ו. „Eine Matrone tat die Frage an R. Jose: Ist es denn möglich, dass Josef siebzehn Jahre alt und

auch für ihn keine andere Bezeichnung als יוסף הצדיק „der gerechte Josef“ [1]), und sie nennt ihn so von der Zeit ab, wo er im Kampfe mit der Sünde seinen frommen Sinn betätigt hatte [2]). In seinem späteren Aufstieg zur Macht und Grösse

heissblütig dieser Versuchung nicht unterlag? Darauf legte er ihr das Buch der Genesis vor und las ihr daraus die Geschichte Rubens und der Bilha, ferner die Geschichte Judas und der Tamar und fügte hinzu: Wenn die Schrift diese, die erwachsen und in der Gewalt ihres Vaters waren, blosstellt, um wie viel mehr würde sie das bei Josef, der noch klein und sich selbst überlassen war, getan haben.“

[1]) So wird Josef auch in der Liturgie durchweg genannt. Im Koran wird er einmal vom Mundschenk mit الصدّيق angeredet (V. 46), was bei den arab. Autoren zum stehenden Epitheton für Josef wurde, wie etwa الخليل für Abraham, الصفيّ für Jakob etc. Vgl. u. a. Ta'labī, p. ٩٨, Z. 21: هو يوسف الصدّيق بن يعقوب الصفيّ بن اسحق الذبيح بن ابراهيم الخليل. Nach Sprenger (Leben und Lehre des Moḥammad, I, p. XXIII; II, p. 194 ff.) ist الصدّيق einer der vielen fremden Ausdrücke in Mohammeds theologischer Terminologie und stammt aus dem Hebräischen. الصدّيق wäre demnach also dem הצדיק gleichzustellen. Indessen dürfte für الصدّيق, wo es im Koran auf Josef bezogen wird, die ursprüngliche arabische Bedeutung seiner Wurzel صدق „wahr“, „wahr sprechen“ viel besser passen. Der Mundschenk mochte bei der Anrede mit الصدّيق weit mehr seine wahrheitsgemässe Auslegung der Träume als seine Frömmigkeit im Auge gehabt haben. Vgl. Grünbaum a. a. O. p. 4. [Die vollständige Uebereinstimmung des Epithetons macht es zweifellos, dass Moham. es von den Juden übernommen hat. Aber verstanden hat er es im arabischen Sinne, und so muss es im Koran verstanden werden. N.]

[2]) Die Anschauung, dass die Gerechtigkeit Josefs hauptsächlich in seinem Widerstand gegen die Versuchung durch die Frau Potiphars bestehe, bringt auch Aphraates zum Ausdruck. In Homilie XIII, wo er den Beweis führt, dass die Gerechten nicht durch Wahrung des Sabbats gerecht geworden seien, sondern durch andere gottgefällige Taten, kommt er auf Josefs Gerechtigkeit zu sprechen und sagt (p. 238): ܘܝܘܣܦ ܟܕ ܐܙܕܒܢ ܠܡܨܪ̈ܝܢ ܠܐ ܗܘܐ ܡܢܛܪ ܫܒܬܐ ܐܙܕܕܩ ܒܡܗܝܡܢܘܬܗ ܘܡܢ ܐܝܠܝܢ ܡܚܙܐ

will sie den gerechten Lohn für diese seine Handlung sehen[1]).

Für die vielfache Uebereinstimmung in der Schilderung der Versuchung Josefs zwischen den arab. Autoren und den Haggadisten seien hier folgende Beispiele angeführt:

قالت يا يوسف بساط الحرير قد بسط لك قم فاقض حاجتى

قال اذا يذهب نصيبى من الجنّة[2]).

„Sie sprach: O Josef, es sind für dich Teppiche aus Seide schon ausgebreitet. Mache dich auf und erfülle mein Verlangen! Er sprach: In diesem Falle wird mein Anteil am Paradies verloren gehen."

Fast ebenso die Haggada:

להיות עמה שלא יהיה עמה בגיהנם לעתיד לבא[3]).

„(Er wollte nicht) ihr beiwohnen (Gen. 39, 10), damit er nicht im jenseitigen Leben mit ihr in der Hölle wohnen müsse."

Aehnlich findet sich der Dialog auch bei Ephraem:

ܐܪܡܝܬ ܠܡܪܗ ܠܠܒܘܗܝ ܐܝܟ ܕܢܫܟܘܪ ܠܡܪܗ ܠܡܫܬܘܬܐ ܘܗܘ ܡܟܠܠ ܘܐܡܪ ܠܡܪܬܗ ܕܐܝܟܢܐ ܠܟܠ ܐܥܒܕ ܒܝܫܬܐ ܗܕܐ ܪܒܬܐ ܘܐܚܛܐ ܠܐܠܗܐ ܒܗܕܐ ܐܙܕܕܩ ܝܘܣܦ. In diesem Sinne äussert sich Aphraates über Josef noch an anderer Stelle, wo er die Frömmigkeit der Patriarchen preist, in der diese trotz schwerer Versuchung verharrten und dadurch gerecht wurden. Hom. II, p. 25: ܘܐܦ ܝܘܣܦ ܢܛܪ ܛܗܪܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܟܕ ܠܐ ܐܬܛܦܝܣ ܠܡܪܬܗ ܐܡܪ ܗܘܐ ܐܝܟܢܐ ܐܥܒܕ ܒܝܫܬܐ ܗܕܐ ܪܒܬܐ ܘܐܚܛܐ ܠܐܠܗܐ.

[1]) Num. rab. 14,6; Tanch. z. Num. p. 21b mit Bezug auf Gen. 42, 6: ויוסף הוא השליט על הארץ — על ששלט ביצרו נעשה שליט בארץ.

[2]) Ta'l. p. ٧٥, Z. 17.

[3]) Gen. rab. 87, 6; Num. rab. 14, 10; Targ. Jon. z. Gen. XXXIX, 10; b. Sota 3b; Aboda-Zarah 5a; Joma 35b; Jalk. z. Gen. § 145; z. Ps. § 888 etc.

ܕܕܚܠ ܐܢܐ ܡܢ ܡܪܝ ܘܐܠܗܝ. ܕܩܫܝܢ ܣܓܝ ܬܒܥܬܗ. ܐܦܢ ܗܫܐ ܠܐ ܬܒܥ. ܣܟܠܘܬܝ ܡܘܕܥܘܬܗ ܡܬܟܬܒܐ[1].

„Denn ich fürchte mich vor meinem Herrn und Gott, dessen Strafen sehr hart sind. Wenn er auch jetzt mein Vergehen nicht ahndet, so wird es bei ihm doch angeschrieben.“

Als Josef die Egypterin auf ihre beiderseitigen Pflichten gegen Potiphar hinweist, gibt sie ihm zur Antwort:

امّا سيّدك فاسقيه كاسًا فيه زئبق الذهب فيتناثر لحمه ويتساقط عظمه[2].

„Was deinen Herrn betrifft, so gebe ich ihm einen Becher mit Goldamalgam zu trinken, dass sein Fleisch sich zerteilt und seine Knochen zerfallen.“

Ebenso Ephraem: „Quod si virum meum timeas, ego illum dato veneno perimam.“[3]

Und die Haggada:

הן אדוני מתיירא אני מאדוני אמרה לו הורגתו אני א״ל לא דיי שאמנה באסרטין[4] של נואפים אלא באסרטין של רצחנים[5].

„הן אדוני (Gen. 39, 8): Ich fürchte mich vor meinem Herrn. Da sagte sie zu ihm: Ich werde ihn töten. Er erwiderte ihr: Nicht genug, dass ich zu dem Heer (στρατιά) der Ehebrecher gezählt werden soll, soll ich etwa auch zu dem Heer der Mörder gezählt werden?“

---

[1]) Hist. d. Jos. p. 88.

[2]) Ta'l. l. c. Z. 20.

[3]) T. II, p. 30 F. So auch Basilius, T. I, p. 28: ܘܐܢ ܡܢ ܡܪܟܝ ܕܚܠ ܐܢܬ ܒܣܡܡܘܗܝ ܕܦܪܟܘܬܐ ܡܣܡܡܢܐ ܠܟ ܕܡܚܝܐ ܕܠܒܝ ܐܢܐ ܒܣܡ ܡܣܡܡܢܐ ܠܗ ܫܡ ܡܘܬܐ.

[4]) [Die richtige Form ist אסרטיא. N.]

[5]) Gen. rab. 87, 5; Midr. hag. p. 583; Lek. t. I, p. 99b. Vgl. auch Mechilta, p. 24b; Sed. El. rab. p. 131: לא תרצח — קיימו יוסף שלא שמע לאשת רבו להרג את פוטיפר.

Ferner wird bei den arab. Autoren erzählt:

قامت امرأة العزيز الى الصنم فظللت دونه بثوب فقال لها يوسف ما هذا قالت استحيى ان يرانا فقال لها يوسف اتستحيين ممّن لا يسمع ولا يبصر ولا يفقه ولا استحيى انا ممّن خلق الاشياء كلّها وعلمها[1].

„Die Frau des ʻAzîz stellte sich vor das Götzenbild und legte ein Kleid davor. Josef fragte sie, was das bedeute. Sie antwortete: Ich schäme mich, wenn es uns sieht. Da sagte Josef zu ihr: Du schämst dich vor einem, der nicht hört, nicht sieht und nicht versteht; und ich sollte mich nicht schämen vor dem, der alle Dinge geschaffen hat und sie kennt?“

Ganz so bei den Rabbinen:

הכניסה אותו מחדר לחדר ומקיטון לקיטון עד שהעמידה אותו על מטתה והיתה עבודת כוכבים שלה חקוקה למעלה הימנה נטלה סדין וכסתה פניה א״ל יאות הדין אפה כסי[ת] מי שכתוב בו עיני ה׳ המה משוטטים בכל הארץ עאכ״ו[2].

„Sie führte ihn von Zimmer zu Zimmer, von Schlafgemach zu Schlafgemach, bis sie ihn an ihr Bett brachte. Ueber diesem war ihr Götzenbild eingegraben. Sie nahm ein Tuch und verhüllte es. Da sagte er zu ihr: Es ist recht, dass du sein Gesicht verhüllst, wie steht es aber mit dem, von dem es heisst: die Augen des Ewigen durchlaufen die ganze Erde (Zach. 4, 10)?“

---

[1]) Ta'l. p. ٧٩, Z. 14; Zam. p. ۴٩٧ unt.

[2]) Gen. rab. 87, 5 (vgl. Grünbaum, l. c. p. 5). Ebenso Midr. hag. p. 584; Lek. t. l. c.

V. ٢٤.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ.

„So hegte sie den Gedanken mit ihm zu sündigen, und er hegte auch den Gedanken mit ihr zu sündigen (und er hätte das auch getan), wenn er nicht das deutliche Zeichen seines Herrn gesehen hätte.“

Eine Parallelstelle zu diesem Vers führte Geiger[1]) aus dem babyl. Talmud an, wo erzählt wird, Josef sei auch endlich der Frau Potiphars geneigt und nahe daran gewesen, die Sünde mit ihr zu begehen, aber ein Zeichen habe ihn davon abgehalten. Es erschien nämlich die Gestalt seines Vaters am Fenster und rief ihm zu: Josef, Josef! einst werden die Namen deiner Brüder auf die Steine des Ephod eingegraben werden, auch der deinige; willst du, dass er ausgelöscht werde?[2])

Mohammed dürfte aber den Inhalt seiner Erzählung eher dem folgenden Midrasch entnommen haben, in welchem Gott unmittelbar eingreift, wozu auch die Worte بُرْهَانَ رَبِّهِ besser passen würden:

כיון שבא ליזקק לה בא הקב"ה בדמות אביו ונתקררה אמתו[3]).

„Als er schon daran war, sich ihr hinzugeben, kam Gott in Gestalt seines Vaters; und seine Erregung erkaltete.“

Die Koranausleger fügen der Episode vom Erscheinen Jakobs mehrere Einzelheiten hinzu, welche die jüd. Tradition ebenfalls kennt. Die Uebereinstimmung in solchen Kleinigkeiten ist mitunter auffallend. So heisst es:

---

[1]) A. a. O. p. 142.

[2]) Sôta 36 b. Vgl. ferner Lek. t. I, p. 100 a; Jalk. z. Gen. § 146 mit Bezug auf Prov. 29, 3. Erwähnt sei noch eine ähnliche Stelle in Pirke d'R. El. c. 39, p. 92 b: ובכל חכמתו הסתו אשתו של פוטיפרע וכשבקש להרגיל בעבירה ראה דיוקנו של אביו וחזר לאחוריו וכבש את יצרו.

[3]) Aus dem Midr. Abkir im Jalk. l. c. angeführt.

مثل له يعقوب فضرب بيده على صدره فخرجت شهوته من أنامله[1].

„Es erschien ihm Jakob und schlug ihn mit der Hand auf die Brust, worauf ihm die Brunst aus den Fingerspitzen herausging."

Ganz so der Talmud b. Sota 36 b[2]):

באתה דיוקנו של אביו . . . ויצאה תאותו מבין צפורני ידיו.

„Das Ebenbild (δύω-εἰκών) seines Vaters zeigte sich . . . und seine Brunst ging durch seine Fingerspitzen heraus."

In diesem Vorkommnis erblicken die Rabbinen die Ursache, weshalb von Josef nicht wie von seinem Vater zwölf Stämme ausgegangen sind. Ibid.[3]):

היה ראוי יוסף לצאת ממנו י״ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו אלא שיצאה שכבת זרעו מבין צפורני ידיו.

„Von Josef sollten zwölf Stämme ausgehen, wie sie von seinem Vater Jakob ausgegangen waren; allein sein Samen zog aus seinen Fingerspitzen heraus."

Dasselbe überliefern die arab. Autoren in etwas geänderter Form, was offenbar auf ein Missverständnis zurückzuführen ist:

فكلّ بنى يعقوب ولد له اثنا عشر ولدا الّا يوسف فانّه ولد له احد عشر ولدا من اجل ما نقص من شهوته حين راى صورة ابيه فاستحيا منه[4].

„Jeder Sohn Jakobs erzeugte zwölf Kinder ausser Josef, dem nur elf Kinder geboren wurden, weil er von seiner Brunst eingebüsst hatte, als er die Gestalt seines Vaters erblickte und Scham vor ihm empfand."

---

[1]) Ta'l. p. ٧٥, Z. 29; Zam. p. ۴٩٧, Z. 29.

[2]) So auch j. Horajoth II, 5; Gen. rab. 87, 7; 98, 20.

[3]) Vgl. Jalk. z. Gen. a. a. O.

[4]) Ta'l. l. c. Z. 30; Zam. l. c.

V. ٢٦ u. ٢٧.

وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّادِقِينَ.

„Da bezeugte einer von ihren Hausgenossen: Wenn sein Kleid von vorne zerrissen ist, dann hat sie die Wahrheit gesprochen und er ist ein Lügner; ist aber sein Kleid von hinten zerrissen, dann hat sie gelogen und er sagt die Wahrheit."

Ueber den Zeugen sind die Ansichten der Kommentatoren und Erzähler verschieden. Einige behaupten, es sei ein Kind in der Wiege gewesen, dem Gott die Sprache verliehen, um die Unschuld Josefs an den Tag zu bringen[1]). Nach anderen sei es kein Kind, vielmehr ein weiser, einsichtsvoller Mann gewesen[2]). Eine dritte Ansicht geht endlich dahin, dass unter dem Zeugen ein Verwandter der Egypterin zu verstehen sei[3]).

Alle diese einander widersprechenden Vermutungen werden jedoch hinfällig, wenn man folgende Haggada ins Auge fasst: רצה להרגו אמרו לו אל תהרגנו ותאבד מעותיך אלא תחבשנו אעפ"כ רצה להרגו עד שבאת אסנת בסתר אל פוטיפרע ונשבעה לו וספרה האמת . . . בת דינה היתה אלא שגידלה פוטיפרע[4]).

---

[1]) كان صبيًّا فى المهد انطقه اللّه يدلّ عليه.

[2]) ما كان صبيًّا ولكنّ كان رجلا حكيما وله رأى.

[3]) كان ابن عمّ لها (Vgl. Ṯaʿl. p. ٧٦; Zam. p. ٤٩٨; Ṭab. p. ٣٨٣; Ǵāmiʿ-alb. XII, p. ١٠٧).

[4]) Jalk. z. Gen. § 146. Diese Haggada findet sich auch bei Origenes. Vgl. Ginsberg, Haggada bei d. Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur. Berlin 1900. S. 130.

„Er (Potiphar) wollte ihn (Josef) töten. Da sprach man zu ihm: Wenn du ihn tötest, verlierst du dein Geld; wirf ihn doch lieber ins Gefängnis. Er hatte dennoch die Absicht, ihn zu töten, bis die Asnath heimlich zu ihm kam und ihm eidlich den wahren Sachverhalt mitteilte . . . Diese war die Tochter der Dina, Potiphar hatte sie erzogen.“

Nach der Haggada ist es also ebenfalls ein Hausgenosse, der für Josef als Zeuge auftritt. Vielleicht hat Mohammed auch an die Person der Asnath gedacht[1]). Diese Annahme liegt um so näher, wenn unsere oben[2]) ausgesprochene Vermutung zutrifft, dass Mohammed die jüdische Sage von deren Erziehung im Hause Potiphars gekannt habe.

V. ٣١ u. ٣٢.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا إِنْ هٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ قَالَتْ فَذٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ.

„Als sie die Intrigen (der Frauen) hörte, liess sie sie kommen, bereitete ihnen ein Gastmahl, legte einer jeden ein Messer hin und sagte dann (zu Josef): Komm heraus

---

1) [Moham. hätte dann aber wohl gesagt: شهدت شاهدة. Möglich ist allerdings, auch unter شاهد ein weibliches Wesen zu verstehen. N.]

2) S. 35. In den von uns dort zitierten jüd. Werken wird die Frau Potiphars als die Person bezeichnet, der Asnath hauptsächlich ihre Erziehung zu verdanken hat, nicht etwa wie in der hier angeführten Stelle, wo es גידלה פוטיפרע heisst. Der Ausdruck من اهلها wird dadurch um so begreiflicher.

zu ihnen! Als sie ihn sahen, priesen sie ihn sehr, schnitten sich in die Hände und sprachen: Bei Gott! Das ist kein menschliches Wesen, sondern ein verehrungswürdiger Engel. Darauf sagte sie: Das ist nun derjenige, um dessentwillen ihr mich so getadelt; ich hatte allerdings nach ihm Begehren."

Geiger[1]) gibt als jüd. Quelle, aus der Mohammed diese Fabel geschöpft haben soll, das Sef. Haj. an. Diese Episode ist aber auf eine viel frühere Quelle zurückzuführen, wo sie kürzer und mit Mohammed übereinstimmender erzählt wird: פעם אחת נתקבצו המצריות ובאו לראות יפיו של יוסף מה עשתה אשת פוטיפר נטלה אתרוגין ונתנה לכל אחת ואחת מהן ונתנה סכין לכל א׳ וא׳ וקראה ליוסף והעמיד[ת]הו לפניהם כיון שהיו מסתכלות ביופיו של יוסף היו חותכות את ידיהן אמרה להן ומה אתן בשעה אחת כך אני שבכל שעה רואה אותו עאכ״ו[2]).

„Einst versammelten sich die Egypterinen, um Josefs Schönheit zu betrachten. Potiphars Frau nahm Orangen[3]), gab einer jeden davon und auch ein Messer. Dann rief sie Josef und liess ihn vor sie treten. Völlig hingerissen von der Schönheit Josefs, schnitten sie sich in die Hände. Da sprach sie zu ihnen: Wenn das bei euch vorkommen konnte, da ihr nur einen Augenblick mit ihm zusammen waret, um wie viel mehr musste es mir also ergehen, da ich ihn stündlich vor mir sehe."

---

[1]) A. a. O. p. 143.

[2]) Jelamd. p. 45a; Midr. hag. p. 590. Vgl. ferner The chron. of Jerahm. p. LXXXV und p. 94.

[3]) متكا mit der Aussprache مُتْكًا wird von mehreren Kommentatoren auch mit أترج (= אתרוג) erklärt. Vgl. Zam. p. ٤٧٠, Z. 29; Ǵāmi'-alb. XII, p. ١١٣. [Die Deutung ist alt, so selten sie ist. Denn Moham. hat مُتَّكَأ und dessen gewöhnliche Bedeutung gemeint. N.]

V. ٣٥.

ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا ٱلْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ.

„Dann schien es ihnen gut, obgleich sie die Beweise (seiner Unschuld) gesehen, ihn auf eine gewisse Zeit ins Gefängnis zu werfen."

Mohammeds Angabe, dass Josef trotz seiner Unschuld von seinem Herrn ins Gefängnis geworfen worden sei, motivieren die arab. Autoren damit, dass der Egypter durch diese Handlungsweise üblem Gerede entgehen wollte:

قالت المرأة لزوجها انّ هذا العبد العبرانىّ قد فضحنى فى الناس يعتذر اليهم ويخبرهم انّى راودته عن نفسه ولست اطيق ان اعتذر بعذرى فامّا ان تاذن لى فاخرج فاعتذر وامّا ان تحبسه[1].

„Die Frau sprach zu ihrem Gatten: Dieser hebräische Sklave macht mich unter den Leuten zu Schanden. Er wälzt die Schuld von sich ab, indem er ihnen erzählt, ich hätte seiner begehrt, und ich kann meinerseits keine Entschuldigung angeben. Also entweder erlaubst du mir hinauszugehen und mich zu entschuldigen, oder du sperrst ihn ein."

Sowohl die Angabe, dass Potiphar Josefs Schuldlosigkeit einsah, als auch der Grund seiner Gefangennahme geht aus dem Midrasch hervor:

ויקח אדני יוסף אתו ויתנהו אל בית הסהר והלא בן מות היה אם אמת היה הדבר אלא שהכיר הדברים שהיו שקר אמר לו אני יודע שאין הדבר ממך אלא שלא לעזוב פסולת לבני אני נותנך בבית הסהר[2].

---

[1]) Ṭab. p. ٣٨٥ f.; Gāmi'-alb. XII p. ١١٨; Ṯa'l. p. ٧٧.

[2]) Lek. t. I, p. 100b. Diese Parallele findet sich inhaltlich auch in Gen. rab. 87, 9 und Midr. hag. p. 591; allein im ersteren ist der Text zu sehr korrumpiert, im letzteren nicht genügend zum Ausdruck gebracht.

„Und der Herr Josefs nahm ihn und übergab ihn dem Gefängnis (Gen. 39, 20). Er hätte doch eigentlich dem Tode verfallen müssen, wenn die Sache wirklich als wahr angenommen wurde? Allein er (Potiphar) erkannte, dass die (gegen Josef gerichtete) Aussage falsch war. Er sprach zu ihm: Ich weiss, dass du daran keinen Anteil hast; aber um nicht auf meinen Kindern einen Makel ruhen zu lassen, setze ich dich ins Gefängnis."

V. ٣٦.

وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ.

„Und zwei Diener kamen mit ihm in das Gefängnis."

Wie in der Genesis ist auch im Koran das Vergehen nicht erwähnt, um dessentwillen die beiden Bediensteten Pharao's ins Gefängnis geworfen wurden. Nach den Auslegern hätten sie angeblich einen Anschlag auf das Leben ihres Königs geplant:

فلمّا حبس يوسف ادخل معه السجن فتيان من اصحاب فرعون مصر احدهما صاحب طعامه والآخر صاحب شرابه لانّهما نقل عنهما انّهما يريدان ان يسمّا الملك[1].

„Als Josef gefangen gesetzt wurde, kamen zwei Männer von den Leuten des Pharao in Egypten mit ihm ins Gefängnis. Der eine war der Beamte für seine Speisen, der andere der für sein Getränk. Denn man hatte berichtet, dass die beiden die Absicht gehabt hatten, den König zu vergiften."

Ganz so Jonathan zu Gen. XL, 1:

סרחו רב מזוגייא דמלכא דמצרים ורב נחתומייא ואתיעטו למירמי סמא דמותא במיכליה ובמשקייה למיקטל לריבונהום למלכא דמצרים.

---

[1]) Ibn al-Atīr, p. ٥٩; Zam. p. ٤٧٩, Z. 23.

„Der Obermundschenk und der Oberbäcker des egyptischen Königs vergingen sich; sie fassten den Plan, in dessen Speise und Trank Gift zu werfen, um ihren Herrn, den König von Egypten, zu töten.“

Einer anderen arab. Version gemäss war der Bäcker der Hauptschuldige, der Mundschenk leistete nur Beihilfe; wohl um die Hinrichtung des ersteren und die Begnadigung des letzteren verständlich zu machen:

غضب عليهما الملك فحبسهما وذلك انّه بلغه عنهما انّ خبّازه يريد ان يسمّه وانّ ساقيه وافقه على ذلك[1].

„Der König geriet über die beiden in Zorn und liess sie einsperren, weil er über sie vernahm, dass sein Bäcker ihn zu vergiften beabsichtige und sein Mundschenk ihm dazu behilflich sei.“

Auch die Rabbinen haben für die Hinrichtung und die Begnadigung keine andere Erklärung, als dass sie das Verbrechen des einen für ein geringes, das des anderen aber für ein schweres ansehen:

רבנן אמרי שר המשקים זבוב נמצא בתוך פיילי פוטירין שלו שר האופים צרור נמצא בתוך גלוסקין שלו[2].

„Die Rabbinen sagen: In dem Becher des Obermundschenks fand man eine Fliege, in dem Brote des Oberbäckers ein Steinchen.“

Dazu gibt der Midraschkommentator Loria (הרד״ל) die Erklärung: Die Fliege war ungiftig und somit gefahrlos, daher verzieh der König dem Mundschenk. Den Bäcker dagegen liess er hinrichten, da das im Brote gefundene Steinchen leicht den Erstickungstod hätte herbeiführen können.

---

[1]) Ṯaʿl. p. ٧٧; Tab. p. ٣٨٩; Ǵāmiʿ-alb. XII, p. ١١٨.

[2]) Gen. rab. 88, 2; Midr. hag. p. 594; Lek. t. I, p. 101 a; Jalk. z. Gen. § 146.

V. ۴۲.

وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ
ٱلشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِى ٱلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ.

„Und er sprach zu dem, von welchem er glaubte, dass er der Gerettete sein würde: Sei meiner eingedenk bei deinem Herrn. Aber der Satan liess ihn vergessen die Erwähnung seines Herrn. Da blieb er noch einige Jahre im Gefängnisse."

Für فأنساه الشيطان ذكر ربّه haben die Kommentatoren zwei Erklärungen. Nach der einen bedeutet es: فأنسى الشرابىَّ ان يذكره لربّه „Er (der Satan) liess den Mundschenken vergessen, ihn (Josef) bei seinem Herrn (Pharao) zu erwähnen." Nach der anderen: فأنسى يوسفَ ذكرِ اللّه حين وكل امره الى غيره „Er (der Satan) liess Josef vergessen, Gott (seinen Herrn) dabei zu nennen, so dass er einem andern als Gott sein Anliegen anvertraute." [1])

Wie Geiger[2]) schon nachgewiesen hat, ist die zweite Auslegung rabbinisch. So erblicken die Rabbinen (Gen. rab. 89, 2)[3]) in dem Hinweis auf שנתים ימים (Gen. 41, 1) „zwei Jahre" eine Zusatzstrafe dafür, dass Josef dem Mundschenk zweimal einschärfte, sich seiner beim Pharao zu erinnern (Gen. 40, 14). Eine Differenz ergibt sich nur hinsichtlich der Dauer der Zusatzstrafe. Während es nach der Haggada nur zwei Jahre

---

[1]) Vgl. Zam. p. ۴۷۴, Z. 7.

[2]) A. a. O. p. 146.

[3]) So auch an v. a. O. Vgl. Tanch. z. Gen. p. 95a; Targ. Jon. z. Gen. XL, 23; Midr. hag. p. 597; Midr. Tehil. z. Ps. 105; Jalk. z. Gen. § 147; z. Ps. § 868; z. Prov. § 950 etc.

gewesen sein sollen, geben die Koranausleger zur genaueren Bestimmung des بضع — das auf alle Fälle mehr als zwei bedeuten dürfte — sieben Jahre an, gestützt auf einen Ausspruch des Propheten:

اخى يوسف لو لم يقل اذكرنى عند ربّك لما لبث فى السجن سبعا بعد الخمس[1].

„Hätte mein Bruder Josef nicht gesprochen: „Gedenke meiner bei deinem Herrn", so wäre er nicht nach den fünf Jahren noch sieben weitere im Gefängnis geblieben."

In der Gesamtzahl der Jahre dagegen, die Josef im Gefängnis zugebracht hat, nämlich zwölf (سبع بعد الخمس), stimmt dieser Ausspruch mit der Haggada ganz überein. Exod. rab. 7, 1: לא היה יוסף ראוי לינתן בבית האסורין אלא י' שנים מפני שהוציא דבה על י' אחיו ועל ידי שאמר לשר המשקים כי אם זכרתני אתך והזכרתני אל פרעה ניתוסף לו עוד שתי שנים שנאמר ויהי מקץ שנתים ימים.
„Josef sollte im Gefängnis nur zehn Jahre weilen, weil er von seinen zehn Brüdern Böses berichtet hatte (Gen. 37, 2); aber weil er dem Obermundschenk zweimal zuredete, seiner beim Pharao eingedenk zu sein (Gen. 40, 14), wurden ihm noch zwei Jahre zugelegt (vgl. Gen. 41, 1)."

Die rabbinische Ansicht, Josef habe durch seine Bitte an den Mundschenk seine Haft um zwei Jahre verlängert, macht auch Ephraem sich zu eigen:

ܟܕ ܒܥܐ ܝܘܣܦ ܡܢ ܪܒ ܡܫܩܝ̈ܐ ܕܢܬܕܟܪܝܘܗܝ ܩܕܡ ܦܪܥܘܢ ܗܘܐ
ܗܕܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܕܐܬܕܟܪܝܢܝ ܠܡܦܩܗ ܕܢܬܛܥܝܘܗܝ ܬܪ̈ܬܝܢ ܫܢܝܢ[2].

„Josef ersuchte den Obermundschenk, seiner bei Pharao eingedenk zu sein. Aber dass er ihm sagte: „Erinnere dich meiner" hatte zur Folge, dass dieser ihn zwei Jahre lang vergass."

---

[1]) Baiḍ. z. St.; Ṭab. p. ٣٨٨ f.; Ṭaʿl. p. ٧٩.

[2]) T. I, p. 92c. Vgl. Ginsberg l. c. p. 129. Ausführlicher schildert Ephraem diesen Hergang in seinem Gedichte. Cf. Hist. d. Jos. p. 110 f.

V. ٥١.

قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِنْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ
مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوٓءٍ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْآنَ حَصْحَصَ
ٱلْحَقُّ أَنَا رَاوَدتُّهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ ٱلصَّادِقِينَ.

„Er sprach: Was habt ihr vorgehabt, dass ihr Josefs begehrtet? Sie antworteten: Gott bewahre! wir wissen nichts Böses von ihm. Darauf sagte die Frau des ʿAzīz: Nun wird die Wahrheit offenbar. Ich hatte seiner begehrt; er spricht die Wahrheit."

Nach einer rabbinischen Erzählung wurden auch andere Frauen von Potiphars Weib zu der falschen Aussage gegen Josef aufgefordert:

כיון שהזרו כל מלכות וגבירות מבית ע״ז באו כולם לבקרה אמרו לה מפני מה פניך רעים שמא, עינך נתת באותו העבד . . . אין לך תקנה אלא שתאמרי לאדוניו ויחבשנו בבית האסורים ויהא ליך כולו. אמרה להן אם אני לבדי אומרת עליו לבעלי אינו מאמין בי אלא אם תאמר כל אחת ואחת לבעלה תפסני יוסף אף אני אומרת לבעלי תפסני יוסף ויחבשנו[1]).

„Auf der Rückkehr aus dem Götzentempel kamen alle Königinnen und Fürstinnen, um sie zu besuchen. Sie sagten zu ihr: Du siehst so schlecht aus; hast du etwa ein Auge auf den Sklaven geworfen? . . . Du hast kein anderes Mittel, als von seinem Herrn zu verlangen, dass er ihn ins Gefängnis werfe; dann gehört er dir gänzlich an. Da erwiderte sie ihnen: Wenn ich allein das meinem Manne sage, glaubt er mir nicht, aber wenn jede von euch ihrem Manne erzählt: Josef hat sich an mir vergriffen; dann kann auch ich dasselbe meinem Manne sagen, und dann wird er ihn gefangen setzen."

---

[1]) Midr. hag. p. 590; Jalk. z. Gen. § 146.

Wahrscheinlich geschieht es auf Grund einer ähnlichen Tradition, wenn bei Mohammed die Frauen einem Verhör unterzogen werden, in dessen Verlauf die Egypterin sich gezwungen sieht, die volle Wahrheit einzugestehen.

V. ٥٤.

وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِى فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ.

„Und der König sprach: Bringt mir ihn her, denn ich will ihn für mich erwählen. Nachdem er mit ihm eine Unterredung gehabt hatte, sagte er: Von heute ab bist du bei uns in fester vertrauter Stellung.“

Dazu erzählen die Koranausleger, dass Pharao, so sehr er Josefs Weisheit anerkannte, diesen erst dann zu seinem nächsten Vertrauten und zum zweiten Herrscher über Egypten einsetzte, nachdem er mit ihm eine Unterredung in siebzig Sprachen geführt hatte:

فلمّا دخل على الملك قال اللّهمّ انّى اسالك من خيره واعوذ بعزّتك وقدرتك من شرّه ثمّ سلّم عليه ودعا له بالعبرانيّة فقال ما هذا اللسان قال لسان آبائى وكان الملك يتكلّم بسبعين لسانا فكلّمه بها فأجابه بجميعها فتعجّب منه[1].

„Als er vor den König trat, sprach er: O Gott, ich bitte dich um seine Güte und ich nehme Zuflucht zu deiner Macht und

---

[1]) Zam. p. ٢٧٨, Z. 7. — Ṯaʿlabī (p. ٧٩) lässt Josef den König zunächst in arabischer Sprache anreden: سلّم عليه يوسف بالعربيّة فقال له الملك ما هذا اللسان قال لسان عمّى اسمعيل ثمّ انّه دعا له بالعبرانيّة ثانيا . . .

Gewalt vor seiner Bosheit. Dann grüsste er ihn mit dem Salām und bat Gott um Segen für ihn in hebräischer Sprache. Da fragte er (der König): Was ist das für eine Sprache? Er erwiderte: Die Sprache meiner Väter. Der König sprach siebzig Sprachen und redete ihn darin an. Josef gab ihm in allen Antwort; da war er über ihn verwundert.“

Diese Erzählung findet man in mancherlei Variationen fast in allen Midraschwerken wieder:

אמרו אצטגניני פרעה עבד שלקחו רבו בעשרים כסף תמשילהו עלינו אמר להן גווני מלכות אני רואה בו אמרו לו אם כן יהא יודע בשבעים לשון בא גבריאל ולימדו שבעים לשון[1] . . . הביאו שבעים פתקים וכתבו עליהם שבעים לשון והיו משליכים אותם לפניו והיה קורא כל אחד ואחד בלשונו ולא עוד אלא שהיה מדבר בלשון הקדש שלא היה בהן כח לשמוע[2].

„Es sprachen zu Pharao seine Sterndeuter[3]): Willst du einen Knecht, den sein Herr um zwanzig Silberlinge gekauft hatte, über uns zum Herrscher machen? Er erwiderte ihnen: Ich sehe aber allerlei Königliches an ihm. Da sagten sie zu ihm: so muss er alle siebzig Sprachen verstehen. Inzwischen kam Gabriel (zu Josef) und brachte ihm die Kenntnis der siebzig Sprachen bei . . . Man holte nun 70 Zettel, beschrieb sie in 70 Sprachen und legte sie ihm vor. Er las jeden, in welcher Sprache er auch geschrieben war; noch mehr, er sprach darauf die heilige Sprache, die niemand zu verstehen vermochte.“

Auf die jüdische Vorstellung, dass Josef die Kenntnis der ihm bisher unbekannten Sprachen erst durch Vermittelung Gottes erhielt, ist vielleicht jener Koranvers zurückzuführen, in dem Mohammed von sich offen aussagt, dass er vor seiner Berufung zum Propheten kein Buch hat lesen und schreiben können.

---

1) b. Sota 36a; Jalk. z. Gen. § 148. — Jalk. z. Ps. § 831 hat: אמרו לו אם כן ספר עמו בשבעים לשון

2) Num. rab. 19, 3; Tanch. z. Num. p. 56a; Pesik. p. 34b; Midr. hag. p. 626. Letzterer Midrasch (p. 627) schliesst die Geschichte mit den Worten: התחילו כולן מקלסין אותו . . . אף פרעה עצמו היה מקלסו

3) Ueber אצטגנין, dessen Bedeutung nicht sicher feststeht, s. Löw zu Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talm., Midr. u. Targ., T. II, Berlin 1899 s. v.; S. Fränkel in ZDMG. Bd. LV, p. 356.

Kor. XXIX, 47: وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ
„Und du hattest ja vordem kein Buch gelesen, auch keines mit deiner Rechten geschrieben.“ Die Kenntnis sei ihm also von Gott resp. Gabriel erteilt worden.

V. ٥٦.

وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ.

„So gaben wir dem Josef Macht im Lande, dass er darin wohne, wo er wolle.“

Mit dem Emporsteigen Josefs zur Herrschaft ist nach den Kommentatoren und Erzählern Potiphars Niedergang verbunden, da alle Aemter und Würden, die dieser bekleidete, in Josefs Hände übergingen:

وعزل قطفير عمّا كان عليه وجعل يوسف مكانه[1].

„Er entfernte den Kitphir (Potiphar) aus allen Stellungen, die er inne hatte, und setzte den Josef an seine Stelle.“

Aehnlich der Midrasch:

במלכותו של יוסף נולדה רשתו של פוטיפרע[2].

„Durch Josefs Regierungsantritt wurde Potiphars Armut erzeugt.“

---

[1]) Ṯa'l. p. ٨٠, Z. 30; Zam. p. ٤٧٨; Ṭab. p. ٣٩٣; Ǵāmi'-alb. XIII, p. ٥.

[2]) Gen. rab. 89, 3; Kohel. rab. c. 4; Midr. hag. p. 610.

V. ٥٨.

وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ.

„Und Josefs Brüder kamen und traten vor ihn hin. Er erkannte sie, sie aber erkannten ihn nicht."

Als Grund hierfür geben die arab. Autoren an:

انّه كان متزيّيا بزى فرعون مصر فكانت عليه ثياب الحرير جالسا على سرير وفى عنقه طوق من ذهب وعلى رأسه تاج من ذهب فلذلك لم يعرفوه[1].

„Er war ausgestattet mit der Pracht des egyptischen Pharao. Er war angetan mit Kleidern aus Seide und sass auf einem Thron. Um seinen Hals hatte er ein goldenes Band und auf seinem Haupte eine goldene Krone. Daher erkannten sie ihn nicht."

Ibn al-Aṯīr erblickt den Grund auch darin, dass sie ihn lange nicht gesehen hatten:

وانّما انكروه لبعد عهدهم منه[2].

„Sie erkannten ihn nicht, weil sie lange von ihm weg gewesen waren."

Letztere Ansicht ist bei den Rabbinen vertreten:

ואשתמודע יוסף ית אחוהי דכד אתפרש מנהום הוה להום רושם דקן ואינון לא אשתמודעוהי דלא הוה ליה רושם דקן והה׳א שעתא אית ליה[3].

„Und Josef erkannte seine Brüder, weil sie zur Zeit seiner Trennung einen sie kennzeichnenden Bart hatten; sie hingegen erkannten ihn nicht, da er damals keinen solchen hatte, wohl aber jetzt."

---

1) Ṯa'l. p. ٨١, Z. 28; Zam. p. ٤٧٩, Z. 4.

2) p. ٥٧ unt.

3) Targ. Jon. z. Gen. XLII, 8. So auch Gen. rab. 91, 7; Midr. hag. p. 637; b. Jebamoth 88a.

٧. ٦٧.

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ.

„Und er sprach: O meine Söhne, tretet nicht durch ein Tor, sondern durch verschiedene Tore (in die Stadt) ein.“

Den jüdischen Ursprung dieser Stelle hat Geiger[1]) bereits nachgewiesen. Er verglich damit Gen. rab. 91, 2, wo es ebenfalls heisst, dass Jakob seinen Kindern anempfohlen habe, dass sie nicht alle durch ein Tor einzögen[2]), und wies ferner auf einen Koranausleger hin, der hierfür denselben Grund wie der Midrasch angibt, nämlich „aus Angst vor (bösem) Auge“ (خاف عليهم العين).

Haggadisch ist auch jene arab. Tradition, die Jakobs Furcht damit begründet, dass seine Kinder wegen ihrer äusseren Vorzüge der verhängnisvollen Wirkung des bösen Auges am ehesten ausgesetzt waren:

قال لهم لا تدخلوا مصر من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرّقة وذلك انّه خاف عليهم العين لانّهم كانوا ذوى جمال وهيبة وصور حسان وقامات ممتدّة[3]).

„Er sprach zu ihnen: Tretet nicht in Egypten durch ein Tor, sondern durch verschiedene Tore ein. Er fürchtete nämlich das (böse) Auge für sie, da sie schön und imponierend, von angenehmem Aeussern und hohem Wuchse waren.“

Dem entspricht folgende Midraschstelle:

---

1) A. a. O. p. 148.

2) אמר להם יעקב אל תכנסו כלכם בפתח אחת מפני העין. Ebenso Targ. Jon. z. Gen. 42, 5; Lek. t. I, p. 105a.

3) Ṯaʿl. p. ٨٣, Z. 22; Zam. p. ٤٨٠; Ṭab. p. ٣٩٩; Ǵāmiʿ-alb. XIII, p. ٩.

אמר יעקב לבניו אתם גבורים אתם נאים אל תכנסו בשער אחד ואל תעמדו במקום אחד שלא תשלוט בכם עין הרע[1].

„Jakob sagte zu seinen Söhnen: Ihr seid stark, ihr seid schön, gehet also nicht durch ein und dasselbe Tor ein und haltet euch nicht an einer Stelle auf, damit nicht das böse Auge über euch Macht gewinne.“

V. ٦٩.

وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

„Als sie bei Josef eintraten, nahm er seinen Bruder beiseite und sprach: Ich bin dein Bruder; so sei nicht betrübt über das, was sie getan.“

Wie die Haggada an die schlichte Erzählung der Genesis, so knüpft die arab. Tradition an diesen Koranvers eine Reihe von Erzählungen, in denen die Begegnung Josefs mit seinen Brüdern, insbesondere mit Benjamin, ausführlicher geschildert und reichlich ausgeschmückt wird. Von diesen Erzählungen seien im folgenden diejenigen angeführt, welche der arabischen und der jüdischen Tradition gemeinsam sind:

ثمّ انّه انزلهم واكرمهم واضافهم واجلس كلّ اثنين منهم على مائدة فبقى بنيامين على مائدة وحده وحيدا فبكى وقال لو كان اخى يوسف حيّا لاجلسنى معه فقال لهم يوسف لقد بقى اخوكم هذا وحيدا فريدا ثمّ اجلسه يوسف معه على مائدته فجعل يؤاكله فلمّا كان الليل امر لهم يوسف بمثل ذلك وقال لهم ليبت كلّ اثنين منكم على فراش واحد

[1]) Gen. rab. 91, 6. Die Rabbinen schreiben dem bösen Auge eine selbst tötliche Wirkung zu. Vgl. Gen. rab. 56, 11: מתו בעין; b. Sabb. 84a: יהב ביה עיניה ונח נפשיה.

فلمّا بقى بنيامين وحده قال يوسف هذا ينام معى على فراشى[1].

„Er (Josef) liess sie Platz nehmen, erwies ihnen Ehren, bewirtete sie und setzte je zwei von ihnen an einen Tisch. Benjamin blieb nun an einem Tisch ganz allein. Da weinte er und sagte: Lebte mein Bruder Josef noch, so würde er mich an seine Seite gesetzt haben. Da sprach Josef zu ihnen: Dieser euer Bruder ist ja allein und abgesondert geblieben. Darauf wies ihm Josef einen Platz neben sich an seinem Tische an und speiste mit ihm. Als es Nacht wurde, traf Josef eine ähnliche Anordnung. Er sagte zu ihnen: je zwei von euch sollen auf einer Decke übernachten. Als nun Benjamin wiederum allein blieb, sprach Josef: Dieser übernachtet mit mir auf meiner Decke."

Von der Haggada wird derselbe Vorgang folgendermassen dargestellt:

אמר ליה . . . בשעה שאני רואה את אחי כל אחד ואחד יושב לו אצל אחיו ואני יושב לבדי זולגין עיני דמעות . . . באותה שעה זמנם לסעודה היה מבקש להסב בנימין אצלו ולא היה יודע כיצד לעשות נטל את הגביע והקיש בו אמר להן הייתי סבור שיהודה הוא הבכור שהוא מדבר תחלה אני רואה שראובן הוא הבכור ויהודה הוא פטיט הסב ראובן בראש המסובין. שוב נטל את הגביע והקיש בו אמר שמעון עלה והסב אצלו שאתה שני לו וכן ללוי וכן ליהודה וכן כלם דרך לידתם. שוב נטל את הגביע והקיש בו אמר להם רואה אני בגביע שכלכם אתם בני אב אחד אבל אביכם נשים הרבה היו לו התחיל קורא לדן ולנפתלי ואמר להן עלו הסבו עד שהסבו כולן כסדרן דרך לידתן נשתייר בנימין אמר רואה אני לזה שהיה לו אח ופירש ממנו ואין לו אם ואף אני היה לי אח ופירש ממני ואין לי אם יבוא וישב אצלי[2].

„Er (Benjamin) sprach zu ihm (Josef): Wenn ich meine Brüder bei einander sitzen sehe, einer an der Seite des anderen, und ich allein sitzen muss, dann vergiessen meine Augen Tränen . . . Um diese Zeit lud Josef sie zu einem Mahle ein. Er wollte Benjamin neben sich haben, wusste aber nicht, wie

[1]) Ṯaʿl. p. ٨٣, Z. 29; Zam. p. ٤٨١; Ǵāmiʿ-alb. XIII, p. ١٠; Ṭab. p. ٣٩٧.

[2]) Jelamd. p. 51 b. Verkürzt oder nur angedeutet in Gen. rab. 92, 5; Midr. Mischle I, 14; Targ. Jon. z. Gen. XLIII, 33; Lek. t. I, p. 106 b.

das einzurichten sei. Da nahm er den Becher, klopfte daran und sprach zu ihnen: Ich dachte, Juda sei der Erstgeborene, weil er zuerst spricht; nun sehe ich ein, dass Ruben der Erstgeborene und Juda nur ein Schwätzer ist. Setze dich also, Ruben, an die Spitze der Tafel. Hierauf nahm er nochmals den Becher, klopfte und sprach: Simeon, komm und nimm neben ihm Platz, da du der zweite nach ihm bist. So (sprach er) zu Levi, zu Juda und zu allen nach der Reihenfolge ihrer Geburt. Dann ergriff er wiederum den Becher, klopfte und richtete an sie die Worte: Ich sehe im Becher, dass ihr alle Söhne eines Vaters seid; euer Vater hatte aber viele Frauen. Da rief er Dan und Naftali die Worte zu: Kommet und setzet euch an den Tisch. Und sie setzten sich alle (paarweise) der Reihenfolge ihrer Geburt nach. Benjamin blieb allein. Da meinte er (Josef): Ich sehe diesem an, dass er einen Bruder gehabt hat, der sich von ihm trennte, und dass er keine Mutter mehr hat. Auch ich hatte einen Bruder, der sich von mir trennte, und habe ebenfalls keine Mutter. Er komme und setze sich darum neben mich.“

Ephraem berichtet gleichfalls davon in seinem Gedichte, nähert sich aber fast ganz der jüdischen Darstellung:

ܡܘܠܕ̈ܝܟܘܢ ܝܕܥ ܐ̄ܢܐ. ܘܐܚܘܐ ܒܚܬܝܬܘ ܡܢܘ ܩܫܝܫܗ. ܡܫܘܐ ܐܢܐ ܠܟܘܢ
ܒܟܒܪܐ . . . ܪܘܒܝܠ ܗ̄ܘ [1] ܒܘܟܪܐ ܕܫܒܛܝܟܘܢ. ܒܬܪܗ ܫܡܥܘܢ
ܒܪ ܐܡܗ. ܢܣܬܡܟܘܢ ܗܠܝܢ ܩܕܡܝܐ. ܘܟܢ ܠܟܘܢ ܐܦ ܫܘܘܝܐ. ܒܢ̈ܝ
ܠܡܐ ܟܠܗ ܩܪܝܒܘܬܐ. ܒܢ̈ܝ ܐܡ̈ܗܬܐ ܒܬܪܗܘܢ . . . [2]

„Ich kenne eure Geburtszeiten und kann euch genau angeben, wer älter als der andere ist . . . Ruben ist der Erstgeborene in eurer Mitte. Ihm folgt Simeon, der Sohn seiner Mutter. Diese beiden sollen sich als erste an den Tisch

[1] [ܗ̄ܘ ist zu streichen; fehlt bei Overbeck. N.]

[2] Hist. d. Jos. p. 205 f. So auch Basilius (T. II, p. 15). Dessen Darstellung wird noch vervollständigt durch folgende von Josef an Benjamin gerichtete Worte: ܐܢܬ ܝܬܝܡܐ ܠܡܐ ܠܟ ܐܝܬ ܒܫܘܬܦܘܬܗܘܢ ܕܐܚ̈ܝܟ ܙܪܘܗܝ.

setzen. Dann kamen Levi und Juda, die Söhne der Lea; nach ihnen die Söhne der Mägde."

Dass Josef auch beim Nachtlager die Bestimmung traf, je zwei auf einem Lager übernachten zu lassen, und so Benjamin die Nacht über bei sich behielt, davon berichtet weder die Haggada noch Ephraem. Es scheint ein arabischer Zusatz zu sein, der übrigens mit dem Vorhergehenden ganz gut übereinstimmt. Dagegen ist der Becher, dessen Josef sich bediente, um den Brüdern alles zu enthüllen, den arab. Autoren wohlbekannt, wenn sie auch bei dieser Erzählung von ihm nicht sprechen. Denn sie berichten an anderer Stelle:

دعا بالصواع فنقر فيه ثمّ ادناه من اذنه ثمّ قال انّ صواعى هذا ليخبرنى انكم كنتم اثنى عشر رجلا وانكم انطلقتم باخ لكم فبِعتموه[1].

„Er liess den Becher holen und klopfte daran; dann näherte er ihn seinem Ohre und sprach: Dieser mein Becher erzählt mir, ihr seid zwölf Mann gewesen, seid mit einem Bruder weggegangen und habt ihn verkauft."

Nicht viel anders im Midrasch:

אמר להם . . . אני רואה בגביע ששנים מכם החריבו כרך גדול של שכם ואח"כ מכרתם אחיכם לערביים[2].

„Er sprach zu ihnen: . . . Ich sehe in dem Becher: zwei von euch haben eine grosse Stadt von Sechem vernichtet und dann habt ihr euren Bruder an Araber verkauft."

In einer weiteren Erzählung richtet Benjamin an Josef die Bitte, den Becher unter anderm auch um den Verbleib seines Bruders Josef zu befragen:

ثمّ قال ايّها الملك سل صواعك هذا عن اخى اين هو فنقره ثمّ قال هو حىّ وسوف تراه[3].

„Dann sprach er: O König, befrage doch diesen deinen Becher

---

1) Ṭab. p. ٤٠٣; Ṯa‘l. p. ٨٤; Ǵāmi‘-alb. XIII, p. ١٩.
2) Gen. rab. 91, 6; Midr. hag. p. 637.
3) Ṭab., Ṯa‘l., Ǵāmi‘-alb. ll. cc.

wegen meines Bruders, wo er ist. Da klopfte er (Josef) an ihn und sagte: Er lebt, und du wirst ihn einst noch sehen."

Aehnlich Ephraem:

ܚܙܝ ܡܪܝ ܕܠܡܐ ܢܬܠ ܠܟ ܗܘ ܟܣܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܠܟ ܓܠܐ ܐܢܗܘ ܕܚܝ ܝܘܣܦ
ܠܟ ܕܡܫܟܚ ܗܘ ܠܡܓܠܝܘ ܝܘܣܦ . . . ܦܢܐ ܝܘܣܦ ܦܬܓܡܐ
ܠܒܢܝܡܝܢ . . . ܚܝ ܗܘ ܠܡܓܠܝܘ ܝܘܣܦ . . .[1]

„Siehe zu, o Herr, vielleicht gibt dir dieser Becher, der dir alles offenbart, auch darüber Aufschluss, ob Josef noch lebt . . . Josef erwiderte dem Benjamin: . . . Josef lebt noch . . ."

Bei den Rabbinen wird dieser Vorgang in etwas veränderter Form dargestellt. Nach ihnen hat sich Josef zu seinen Brüdern dahin geäussert, Benjamin habe den Becher in der Absicht gestohlen, durch dessen Zauberkraft das Schicksal seines Bruders zu erkunden:

אמר להם יוסף אני אומר לכם מפני מה גנבו הנער הזה לקסום בו ולידע היכן אחיו[2].

„Josef sprach zu ihnen: Ich werde euch sagen, warum dieser Jüngling ihn gestohlen hat: um Zauber damit zu treiben und zu erfahren, wo sein Bruder sei."

Am deutlichsten zeigt sich die Abhängigkeit der arabischen Tradition von der jüdischen in der Wiedergabe folgender Erzählung, welche die Haggada mit Beziehung auf Gen. 46, 21 anführt:

בשעה שעמד יוסף עם בנימין שאליה אית לך בנין אמר ליה אין א"ל כמה אמר ליה עשרה אמר ומה שמהון א"ל הוה לי חד אח והיו מעשיו נאים ונעימים ונשבה ממני והוצאתי להם שמות לשם המאורע שלו. בלע שנבלע ממני. בכר שהיה בכור לי. אשבל שנשבה ממני. גרא שגר בארץ אחרת. נעמן שהיו מעשיו נאים ונעימים. אחי שהיה אחי ודאי. וראש שהיה לי לראש והוא ראשון של אחיו שנאמר תבואתה לראש יוסף. מופים שהיה יפה מאד בכל דבר ושכל הלכות שמסרו שם ועבר ליעקב מסרן לו. וחופים שלא ראה בחופתי ולא

1) Hist. d. Jos. p. 253 f. Aehnlich Basilius, T. II, p. 16.

2) Tanch. z. Gen. p. 99b; Jalk. z. Gen. § 150.

ראיתי בחופתו ושחיפו עליו דברים ואמרו חיה רעה אכלתהו. וארד שהיה דומה לורד [1].

„Als Josef bei Benjamin stand, fragte er ihn: Hast du Kinder? Er entgegnete ihm: Ja. — Wie viele? — Zehn. — Wie heissen sie? — Ich hatte einen Bruder, dessen Taten schön und lieblich waren, er wurde mir aber entrissen. Deshalb gab ich ihnen Namen nach seinen Erlebnissen: Bela d. h. er wurde mir verschlungen; Becher d. h. er war der Erstgeborene für mich; Aschbel d. h. er wurde mir gefangen; Gera d. h. er ist ein Fremdling in einem anderen Lande geworden; Na'man d. h. seine Taten waren schön und lieblich; Eḫi d. h. er war sonder Zweifel mein Bruder (von einem Vater und einer Mutter); Rosch d. h. er war für mich das Oberhaupt und der erste seiner Brüder (vgl. Deut. 33, 16); Muppim d. h. er war in jeder Beziehung sehr schön, und alle Halachoth, welche Sem und Eber dem Jakob überliefert hatten, teilte ihm dieser mit; Ḫuppim d. h. er sah nicht mein Brautgemach und ich nicht das seine, und seine Brüder ersannen über ihn Dinge, indem sie sprachen: „Ein wildes Tier hat ihn zerrissen“; und Ard d. h. er glich einer Rose.“

Diese in den Pentateuchvers künstlich hineingedeutete Erzählung, deren jüdischer Ursprung nicht dem leisesten Zweifel unterliegt, ist auch in die arab. Tradition aufgenommen. Bei Ṯa'labī [2]) finden wir sie:

فلمّا خلا به قال . . . فهل لك من ولد قال نعم قال كم قال عشرة بنين قال وما اسماؤهم قال لقد اشتققت اسماءهم من اسم اخ لى من امّى هلك اسمه يوسف فقال يوسف لقد اضطرّك ذلك الى حزن شديد فما اسماؤهم قال بالعا واخير واشكل واحيا وخير ونعمان وورد

[1]) Wir zitieren Gen. rab. 94, 8. Diese Stelle findet sich mit verschiedenen Varianten in der Deutung der Namen an vielen anderen Orten. Vgl. b. Sota 36a; Jelamd. p. 51b; Tanch. z. Gen. p. 103b; Targ. Jon. z. Gen. XLVI, 21; Bet ha-Midr. V, p. 159; Jalk. z. Gen. a. a. O. etc.

[2]) p. ٨٣, Z. 35.

وراس وحيثم وعيتم[1]) قال فما هذه الاسماء قال امّا بالعا فانّه اخى
ابتلعته الارض وامّا اخير فانّه كان بكر امّى وابى وامّا اشكل فانّه
كان اخى لابى وامّى ومنّى وامّا احيا فلكونه كان حييا وامّا خير
فانّه كان خيرا حيث كان وامّا نعمان فانّه كان ناعما بين ابويه
وامّا ورد فانّه كان بمنزلة الورد فى الحسن وامّا راس فانّه كان منى
بمنزلة الراس من الجسد وامّا حيثم فاعلمنى ابى انّه حىّ وامّا عيتم
فلو رايت غرته لقرّت عينى وتمّ سرورى.

„Nachdem er mit ihm allein geblieben, fragte er ihn: Hast du Kinder? Er erwiderte: Ja! — Wie viel? — Zehn Söhne. — Wie heissen sie? — Ich habe ihre Namen abgeleitet vom Namen meines verloren gegangenen Bruders mütterlicherseits, der Josef hiess. — Das hat dich zu grossem Kummer genötigt. Nun welches sind ihre Namen? — Bāli‘, Aḫīr, Aškal, Aḥī, Ḫair, Nu‘mān, Ward, Ra’s, Ḥaiṯam und ‘Aitam. — Was bedeuten denn diese Namen? — Bāli‘ d. h. die Erde hat meinen Bruder verschlungen; Aḫīr d. h. er war der Erstgeborene meiner Mutter und meines Vaters; Aškal d. h. er war mein Bruder väterlicher- und mütterlicherseits und ging verloren; Aḥī d. h. er war lebend; Ḫair d. h. er war gütig, wo er auch war; Nu‘mān d. h. er war beliebt bei seinen Eltern; Ward d. h. er glich an Schönheit einer Rose; Ra’s d. h. er stand zu mir im Verhältnis des Hauptes zum Körper[2]); Ḥaiṯam d. h. mein Vater lehrte mich, dass er lebt; ‘Aitam d. h. sähe ich seine helle Stirn, so würde ich Trost finden, und meine Freude wäre vollkommen."

---

[1]) [Die Entstellungen der Namen sind in letzter Instanz graphisch. حينم und عينم (so lies) für מפים וחפים sind aus حبيم und مبيم leicht korrumpiert (und ähnlich einige andere). Aber für die Ausdeutung dient schon die entstellte Form. N.]

[2]) Dieses Gleichnis ist ebenfalls haggadisch. In Gen. rab. 100, 9 wird Josef zu seinen Brüdern im Verhältnis des Hauptes zum Körper dargestellt (אתם הגוף ואני הראש). Erschlossen aus Deut. 33, 16.

Die Entstellungen mancher Namen und ihrer Deutungen bei Ta'labī dürften darauf zurückzuführen sein, dass die jüd. Tradition sie ihm in dieser Form überliefert hat. Weist doch die Namendeutung in den Midraschwerken selber mancherlei Varianten auf.

V. ٧٧.

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ.

„Sie sprachen: Stiehlt er, so hat schon ein Bruder von ihm ehedem gestohlen.“

Nach Geiger[1]) liegt hier offenbar eine irrtümliche Veränderung der Worte des Midrasch vor, nach welchem die Brüder zu Benjamin, als der Becher bei ihm gefunden wurde, gesagt haben: הא גנבא בר גנבתא (Gen. rab. 92, 8) „Siehe, ein Dieb, Sohn einer Diebin!“ mit Beziehung auf Rahels Teraphimentwendung. In der Note verweist Geiger auf eine (von allen Kommentatoren und Erzählern mitgeteilte) Koranauslegung, in welcher zur Erklärung des obigen Verses über den angeblichen Diebstahl Josefs unter verschiedenen Angaben sich eine findet, wonach Josef einen Diebstahl an Götzenbildern begangen haben soll[2]), was die Annahme einer irrtümlichen Verwechselung mit der Mutter bestätigt.

Eher dürfte folgende Midraschstelle in Betracht kommen, in der auf den betreffenden Diebstahl der Rahel ausdrücklich hingewiesen wird:

אי גנב ברה דגנבתא ביישתנו בן אמך את כך היא ביישה את אבינו ותגנב רחל את התרפים [3]).

---

[1]) A. a. O. p. 148.

[2]) كان لجدّه ابى أمّه صنم يعبده فاخذه سرًّا

[3]) Tanch. z. Gen. p. 99b; Aggad. Bresch. 75, 3.

„O Dieb, Sohn der Diebin, du hast uns beschämt! Bist du doch der Sohn deiner Mutter, die unsern Vater ebenso beschämte; denn „Rahel stahl die Teraphim“ (Gen. 31, 19).“

In dem von Geiger zitierten Midrasch wird der Teraphimentwendung keine Erwähnung getan[1].

Gleich den Rabbinen lässt Ephraem in seinem Gedichte die Brüder sprechen:

ܛܘܒܐ ܗܘܐ ܠܐܒܘܢ ܡܚܡܣ. ܐܠܘ ܠܐܡܟ ܠܐ ܐܦܓܥ. ܕܐܦ ܗܝ
ܒܓܢܒܘܬܗ ܐܝܟ ܚܝܠܗ. ܚܫܐ ܠܐܒܘܟ ܥܒܕܬ ܗܘܬ. ܐܡܟ ܝܓܢܒ
ܗܘܬ ܨܠܡ̈ܐ. ܕܠܒܢ ܐܒܘܗ ܐܪܡܝܐ. ܘܗܐ ܠܥܒܕܗ ܐܚܕܬܗ.
ܡܝܪܬܘܬܐ ܕܫܒܩܬ ܠܒܪܗ[2].

„Es wäre ein Segen für unsern Vater, wenn er deiner Mutter nicht begegnet wäre, da auch sie dadurch, dass sie nach Kräften stahl, deinem Vater Unannehmlichkeiten bereitete. Deine Mutter stahl die Bilder ihres Vaters Laban, des Aramäers, und siehe, du übernahmst ihr Werk, das sie als Erbschaft ihrem Sohne hinterlassen hat.“

V. ٨٠.

فَلَمَّا ٱسْتَيْاَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ
أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ ٱللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِى
يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِى أَبِى أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى.

„Als sie über ihn verzweifelt waren, traten sie beiseite zwecks einer Beratung. Der Grösste von ihnen sprach: Wisst ihr nicht, dass euer Vater euch ein eidliches

---

[1] [Desto mehr ist Geiger's Scharfsinn anzuerkennen, der aus den kurzen Worten gleich das Richtige erkannte. N.]

[2] Hist. d. Jos. p. 226. Aehnlich Basilius. T. II, p. 19.

Versprechen bei Gott abgenommen hat, und wie unrecht ihr früher an Josef gehandelt? Ich werde daher das Land nicht eher verlassen, als bis mir mein Vater es erlaubt, oder bis Gott mir darüber eine Entscheidung gibt."

Der Haggada zufolge brachte Ruben seinen Brüdern die an Josef begangene Freveltat in Erinnerung, als sie voller Verzweiflung die Beschuldigungen des egyptischen Machthabers anhörten. Juda war es aber, der mit aller Macht die Befreiung Benjamins zu erwirken suchte[1]. Bei Mohammed ist es eine und dieselbe Person, die sowohl die Brüder an die frühere gegen Josef gerichtete Tat erinnert, als auch für Benjamin so tatkräftig eintritt. Diese Person ist von Mohammed wie gewöhnlich nicht mit Namen genannt, sondern nur angedeutet: قال كبيرهم „es sprach der Grösste von ihnen", worunter die Ausleger mit Recht den Grössten in Bezug auf die Jahre (كبيرهم فى السنّ), nämlich Ruben (وهو روبيل), verstehen[2].

Die Art, wie in der arabischen Tradition Ruben, in der jüdischen Juda für Benjamin eintritt, wird aber hier wie dort in gleicher Weise geschildert:

وكان بنو يعقوب اذا غضبوا لم يطاقوا فغضب روبيل وقال ايّها الملك والله لئن لم تتركنا وتترك اخانا لاصيحنّ صيحة لا تبقى فى مصر امراة حامل الّا القت ما فى بطنها وقامت كلّ شعرة فى جسده فخرجت من ثيابه وكان بنو يعقوب اذا غضبوا ومسّ احدهم الآخر ذهب غضبه فقال يوسف لابنه قم الى جنب روبيل ومسّه فقام الغلام

---

[1]) Vgl. Tanch. z. Gen. p. 103a: אמר ליה יוסף למה אתה מרבה דברים מסתכל אני שיש גדולים ממך עומדין כאן ואינן מדברין ואין ראובן גדול ממך ואין שמעון ולוי גדולים ממך ואינם מדברים ואתה למה תרבה דברים א"ל מכל אלו אין אחד מהם הושש בו אלא אני בעצמי שאני ערב שנאמר אנכי אערבנו.

[2]) Zamaḫšarī (p. ۴٨٣) führt u. a. auch eine Meinung an, nach welcher unter كبيرهم Juda zu verstehen sei: وقيل كبيرهم فى العقل والراى وهو يهوذا. In den darauf folgenden Sagen aber ist nur von روبيل die Rede.

الى جنبه فمسّه فسكن غضبه فقال روبيل انّ فى هذا البيت لشيأً من ولد يعقوب[1].

„Wenn die Söhne Jakobs in Zorn gerieten, waren sie nicht zu bezwingen. So wurde denn Ruben zornig und sprach: O König, bei Gott! wenn du uns nicht fortlässt und mit uns unsern Bruder, so werde ich einen Schrei ausstossen, dass in Egypten kein schwangeres Weib bleibt, welchem nicht seine Leibesfrucht abgeht. Jedes Haar an seinem Leibe sträubte sich und drang durch seine Kleider. Die Söhne Jakobs hatten aber im Zorne die Eigenart: wenn einer von den ihrigen den Zornigen berührte, so legte sich dessen Zorn. Josef sagte also zu seinem Sohne: Stelle dich an die Seite Rubens und berühre ihn. Und als der Junge sich an dessen Seite stellte und ihn berührte, schwand Rubens Zorn. Da sprach Ruben: In diesem Hause ist fürwahr etwas von Jakobs Kindern.“

Diese Darstellung setzt sich aus einer Anzahl einzelner, in der jüdischen Tradition umlaufender Sagen zusammen. So erzählt die Haggada, dass Juda Gewalt anwenden wollte[2]), und schildert in gleicher Weise die Eigentümlichkeit Judas, wenn er in Zorn geriet:

כשהיה יהודה מתמלא חמה היו שערותיו עומדות ובוקעות את כליו[3]).
„Wenn Juda von Zorn erfüllt wurde, pflegten sich seine Haare zu sträuben und seine Kleider zu durchdringen.“

---

[1]) Ta'l. p. ٨٤, Z. 16; Tab. p. ٤٠٢; Ǵāmi'-alb. XIII, p. ١٩; Baiḍ. z. St. p. ٤٩٨.

[2]) Das ויגש (Gen. 44, 18) wird als zum Kampf herausforderndes Auftreten הגשה למלחמה aufgefasst, mit Bezug auf II Sam. 10, 13. Vgl. Gen. rab. 93, 6; Tanch. z. Gen. p. 104a; Midr. hag. p. 661; Lek. t. I, p. 107b; Jalk. z. Gen. § 150; z. Josua § 22.

[3]) Tanch. z. Gen., Gen. rab. ll. cc.; Midr. hag. p. 663; Jalk. z. Gen. a. a. O.; z. Hiob § 897. Von den syrischen Schriftstellern ist es Basilius, der diese Sage übernommen hat. T. II, p. 17: ܘܚܡܬܗ ܕܝܗܘܕܐ ܡܐ ܗܘ ܢܦܩܐ ܣܥܪܬܐ ܕܓܘܫܡܗ ܡܢ ܠܒܘܫܘܗܝ ܘܡܦܩܐ ܩܠܐ ܣܓܝ ܣܓܝܐܐ ܡܠܟܐ ܕܡܨܪܝܢ ܐܝܟ ܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ ܠܡܩܡ ܩܕܡܘܗܝ.

Aehnlich berichtet die Haggada, wie Josef Judas drohende Wut bezähmt habe:

רמז למנשה ורפיש חד רפש וזעת כל פלטין אמר דין רפש מן בית אבא [1].

„Er (Josef) winkte dem Manasse[2]; dieser tat einen Tritt, wodurch der ganze Palast erzitterte. Da sagte (Juda): Dieser Tritt stammt aus dem väterlichen Hause.“

Judas Stimme mit ihrer gewaltigen Stärke ist in der Haggada geradezu sprichwörtlich. Der Midrasch bezieht Hiob 4, 10 auf Juda, der mit einem Löwen verglichen wird (Gen. 49, 9)[3]. Ferner heisst es auch, als Josef Benjamin mit seinen Brüdern nicht ziehen lässt:

כעס יהודה ושאג בקול גדול והלך קולו ד׳ מאות פרסה . . . ובקשה ארץ מצרים ליהפך[4].

„Juda wurde zornig und brüllte mit lauter Stimme. Seine Stimme drang vierhundert Parasangen weit . . . und das Land Egypten drohte sich umzuwälzen.“

---

[1]) Gen. rab. a. a. O.; Midr. hag. p. 665.

[2]) Von den beiden Söhnen Josefs beteiligte sich nach den Rabbinen Manasse — nach dem arabischen Bericht ein ابن schlechthin, ohne spezielle Namensangabe — an dem von seinem Vater in Szene gesetzten Auftritt. So spielte er den Dolmetscher zwischen Josef und seinen Brüdern, bediente sie beim Mahle, erwartete sie am Tore der Stadt, legte das Geld in ihr Gepäck u. s. w. Vgl. Targ. Jon. z. Gen. XLII, 23; XLIII, 16; XLIV, 1; Gen. rab. 91, 4, 6, 8; Tanch. z. Gen. p. 101b.

[3]) [Aus Gen. 49, 9 stammt natürlich die fürchterliche Stimme, die in dem arab. Bericht dann auf Ruben übertragen wird. N.]

[4]) Gen. rab. 93, 7; Midr. hag. p. 664; Jalk. z. Gen., z. Hiob ll. cc.

V. ٨٦ f.

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّى وَحُزْنِى إِلَى ٱللّٰهِ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ يَا بَنِىَّ ٱذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ.

„Er sprach: Ich klage Gott meinen Schmerz und Kummer; doch ich weiss durch Gott, was ihr nicht wisst. O meine Söhne, gehet hin und bringet Kunde von Josef.“

Aus dieser Stelle[1]) erhellt, dass Mohammed der Ansicht war, was auch die Kommentatoren ausdrücklich hervorheben, Jakob habe durch göttliche Mitteilung gewusst, dass Josef noch lebe. Ganz entsprechend im Midrasch:

הראה לו הקב"ה שהיה יוסף קיים [2]).

„Gott hatte ihm (Jakob) offenbart, dass Josef noch lebte.“

Hinsichtlich der Jakob zu teil gewordenen Offenbarung, dass Josef noch am Leben sei, lassen sich die Rabbinen noch weiter aus. So habe Jakob schon beim Empfang des blutigen Leibrockes gewusst, dass Josef in Wirklichkeit nicht umgekommen sei. Sein erschrockener Ausruf beim Anblick des Gewandes: „Ein wildes Tier hat ihn zerrissen!“ sei nur auf die Frau Potiphars zu beziehen, die, wie ihm der heilige Geist durch Inspiration verkündete, später Josef zur Sünde werde verleiten wollen:

נצנצה בו רוח הקדש חיה רעה אכלתהו זו אשתו של פוטיפר[3]).

„Der heilige Geist erleuchtete ihn: Ein wildes Tier hat ihn zerrissen (Gen. 37, 33) — darunter ist die Frau Potiphars zu verstehen.“

---

[1]) Vgl. auch V. ٩٧: قال الم اقل لكم انّى اعلم من اللّه ما لا تعلمون

[2]) Tanch. z. Gen. p. 97a mit Bezugnahme auf Gen. 42, 1.

[3]) Gen. rab. 84, 19; Jalk. z. Gen. § 143. Vgl. auch Targ. Jon. z. Gen. XXXVII, 33.

Hierin ist vielleicht der Ursprung jener arabischen Tradition zu erblicken, nach welcher Jakob die Mitteilung vom Leben Josefs durch einen Engel erhalten haben soll:

انّه رأى ملك الموت فى منامه فسأله هل قبضت روح يوسف فقال لا واللّه هو حىّ فاطلبه[1].

„Er (Jakob) sah den Todesengel im Schlafe und fragte ihn: Hast du Josefs Geist schon ergriffen? Jener entgegnete: Nein, bei Gott, er lebt noch; suche ihn!“

Denn es dürfte nicht ausgeschlossen sein, dass wie Mohammed, so auch dessen Ausleger den heiligen Geist (روح القدس) mit einem Engel identifiziert haben[2].

Damit man aus der grossen Trauer Jakobs über den Verlust seines Sohnes Josef keinen Zweifel an seinem Glauben an die Auferstehung der Toten herleite, bezeugen die arab. Autoren seinen wie Josefs Auferstehungsglauben durch folgende in die Josefsgeschichte eingeflochtene Erzählung:

لمّا التقى يعقوب ويوسف عليهما السلام عانق كلّ واحد منهما صاحبه وبكيا فقال يوسف يا ابت بكيت علىّ حتّى ذهب بصرك الم تعلم انّ القيامة تجمعنا قال بلى يا بنىّ ولكنّ خشيت ان تسلب دينك فيحال بينى وبينك يوم القيامة[3].

„Als Jakob und Josef sich begegneten, umarmten sie sich und weinten beide. Da sprach Josef: O Vater! du weintest über mich, bis dein Augenlicht schwand. Wusstest du denn nicht, dass die Auferstehung uns einst wieder vereinigen wird? Er erwiderte: Wohl, mein Sohn! aber ich fürchtete, dass du deinen Glauben von dir werfen würdest, und dann würde am Tage der Auferstehung eine Trennung zwischen mir und dir sein.“

---

[1]) Zam. p. ٢٨٥, Z. 12. Weiter ausgeschmückt bei Ṯaʿl. p. ٨٥.

[2]) Vgl. Nöldeke, Geschichte d. Qorâns, p. 15.

[3]) Ṯaʿl. p. ٨٧, Z. 33; Zam. p. ٢٨٧, Z. 25.

Eine innere Verwandtschaft zeigt diese Erzählung mit der Haggada:

שאל מין אחד לרבנו אפשר שהמתים חיים אבותיכם אינן מודים ואתם מודים מה כתיב ביעקב ויקמו כל בניו וכל בנותיו לנחמו וימאן להתנחם אילו היה יודע שהמתים חיים היה ממאן להתנחם אמר לו רבנו שוטה שבעולם מפני שהיה יעקב אבינו יודע ברוח הקדש שהיה יוסף חי לפיכך לא קיבל עליו תנחומין שאין מקבלין תנחומין על החי[1].

„Ein Minäer fragte unsern Lehrer: Leben wohl die Toten fort? Eure Väter glaubten dies nicht, und ihr wollt es glauben? Bei Jakob heisst es: Es standen auf alle seine Söhne und seine Töchter, um ihn zu trösten, und er wollte sich nicht trösten lassen (Gen. 37, 35); hätte er aber die Ueberzeugung davon gehabt, dass die Toten fortleben, würde er dann keinen Trost angenommen haben? Unser Lehrer erwiderte ihm: Du Tor! unser Vater Jakob wusste durch den heiligen Geist, dass Josef noch lebte, und nahm deshalb seinetwegen keinen Trost an, weil man um einen Lebenden keinen Trost annimmt."

Ebenso wird von Josef hervorgehoben, dass er den Auferstehungsglauben besessen habe:

יוסף הודה בתחית המתים שנאמר פקד יפקד אלהים אתכם והעלתם את עצמתי מזה[2].

„Josef glaubte an die Auferstehung der Toten, denn es heisst: Wenn Gott sich euer erinnert, so nehmet meine Gebeine von hier mit (Gen. 50, 25; Ex. 13, 19)."

Eine Parallele zu der arabischen Angabe, dass Jakob wegen der Glaubenstreue Josefs in Angst war, dürfte die Midraschstelle bilden:

ויאמר ישראל רב. רב כחו של יוסף בני שכמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו[3].

---

[1]) Tanch. z. Gen. p. 91a; Jalk. z. Gen. a. a. O.

[2]) Pes. rab. p. 49b; Jalk. z. Judic. § 51. Aehnlich Mechilta p. 24b.

[3]) Gen. rab. 94, 3; Midr. hag. p. 675. Eine andere Haggada betont die Gottlosigkeit der Umgebung Josefs, um seine Frömmigkeit durch den Gegensatz noch mehr hervorzuheben. Pes. rab. a. a. O.:

„Und Israel sprach: רב (Gen. 45, 28) — d. h. gross ist die Kraft meines Sohnes Josef. Er wurde von vielen Leiden betroffen, harrte aber dennoch in seiner Frömmigkeit aus."

Aus seiner Freude also über die Glaubensstärke Josefs lässt sich wohl folgern, dass Jakob vorher für sie gefürchtet hatte.

Von den Kirchenvätern nimmt Aphraates ebenfalls als erwiesen an, dass Jakob und Josef an die Auferstehung glaubten. In seiner ausschliesslich de resurrectione mortuorum handelnden Homilie, wo er zum Glauben an die Auferstehung ermahnt, stellt er als Vorbilder diese beiden Patriarchen auf. Seine Beweise dafür sind aber exegetisch aus Versen der Genesis gefolgert, die auch die Rabbinen ins Feld führen. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass er aus jüdischer Quelle geschöpft hat:

ܝܥܩܘܒ ܓܝܪ ܐܒܘܢ ܟܕ ܡܐܬ ܗܘܐ ܐܘܡܝ ܠܝܘܣܦ ܒܪܗ ܘܐܡܪ ܠܗ
ܕܒܩܒܪܐ ܕܐܒܗ̈ܬܝ ܩܒܘܪܝܢܝ ܠܘܬ ܐܒܪܗܡ ܘܣܪܐ ܘܐܝܣܚܩ ܘܪܒܩܐ
ܘܡܛܠܢܐ ܕܝܢ ܚܒܝܒܝ ܠܐ ܨܒܐ ܗܘܐ ܝܥܩܘܒ ܕܢܬܩܒܪ ܒܡܨܪܝܢ ܐܠܐ
ܠܘܬ ܐܒܗ̈ܘܗܝ ܗܕܐ ܩܕܡ ܚܘܝ ܕܢܚܡܘܢ ܡܝ̈ܬܐ ܡܣܒܪ ܗܘܐ ܕܟܕ ܢܗܘܐ
ܩܠܐ ܘܩܠܐ ܕܩܪܢܐ ܢܗܘܐ ܡܩܝܡܬܗ ܢܩܘܡ ܥܡ ܐܒܗ̈ܘܗܝ ܘܠܐ ܢܬܚܠܦ
ܒܝܢ ܡܨܪ̈ܝܐ ܥܡ ܚܛܝ̈ܐ ܕܗܕܝܢ ܠܓܗܢܐ ܘܠܬܫܢܝܩܐ. ܘܗܟܢܐ
ܐܦ ܝܘܣܦ ܐܘܡܝ ܠܐܚ̈ܘܗܝ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܟܕ ܢܣܥܪܟܘܢ ܐܠܗܐ ܐܣܩܘ
ܓܪ̈ܡܝ ܡܟܐ ܥܡܟܘܢ[1].

„Denn da unser Vater Jakob im Sterben lag, beschwor er seinen Sohn Josef und sprach zu ihm: In dem Grabe meiner Väter begrabe mich, bei Abraham und Sarah und Isaak und Rebekka (Gen. 47, 29, 30; 49, 29, 31). Warum aber, mein Lieber, wollte Jakob nicht in Egypten begraben sein, sondern bei seinen Vätern? Damit hat er uns zuvor gezeigt, dass er auf die Auferstehung der Toten hoffte, dass, wenn der Ruf

---

יוסף גדל בין שני רשעים בין פוטיפר ופרעה ולא למד ממעשיהם „Josef wuchs auf unter zwei Frevlern, unter Potiphar und Pharao; aber er eignete sich nichts von ihren Werken an."

[1]) Hom. VIII, p. 159 f.

und die Stimme des Hornes ergehen würden, seine Auferstehung nahe bei der seiner Väter sei, und dass er zur Zeit der Auferstehung nicht unter die Bösen gemischt werde, welche zur Hölle und Qual fahren. Und ebenso beschwor auch Josef seine Brüder und sprach zu ihnen: Wenn Gott euer gedenkt, so führet meine Gebeine von hier mit euch hinauf (Gen. 50,25; Ex. 13, 19)."

Der Beweis bezüglich Josefs ist ganz derselbe wie bei den Rabbinen. Was den Beweis bezüglich Jakobs betrifft, so hatte sich Aphraates nach seinen Anschauungen eine Haggada zurecht gelegt, nach welcher es nicht die Nähe der Väter ist, um die es Jakob zu tun war, sondern das heilige Land, in dem die Auferstehung der Toten zuerst von statten geht:

ושכבתי עם אבתי וכו׳ . . . שמתי ארץ ישראל חיים תחלה לימות המשיח[1].

„Dass ich bei meinen Vätern begraben liege u. s. w. (Gen. 47, 30) . . . Denn die Toten des Landes Israel stehen früher auf zu Zeiten des Messias."

V. ٩٣ u. ٩٦.

إِذْهَبُوا بِقَمِيصِى هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا . . .

فَلَمَّا أَنْ جَآءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَٱرْتَدَّ بَصِيرًا.

„Nehmet diesen meinen Rock und leget ihn auf das Angesicht meines Vaters, und er wird wieder sehend werden . . . Als der Verkünder der frohen Botschaft kam, legte er ihn auf sein Angesicht, und er (Jakob) ward sehend."

Den Ursprung der Darstellung Mohammeds, als sei Jakob durch seinen Kummer über Josef blind (vgl. V. ٨٤), jedoch durch Auflegung des Ḳamīṣ beim Empfang der frohen

---

[1]) Tanch. z. Gen. p. 107 b; j. Kilajim c. 9, 32 a; j. Ketuboth c. 12, 59 a; Midr. hag. p. 709; Pes. rab. p. 2 b.

Botschaft wieder sehend geworden, glauben wir im folgenden nachweisen zu können.

Die jüd. Tradition ist durchweg von der Anschauung beherrscht, dass der heilige Geist während des ganzen Aufenthaltes Josefs in Egypten von Jakob ferngeblieben sei: כ״ב שנה שעשה יוסף במצרים חוץ מאביו נגנז רוח הקדש מיעקב [1]. „Während der 22 Jahre, die Josef in Egypten ohne seinen Vater zubrachte, war der heil. Geist Jakob verborgen.“ Er kam erst mit der Nachricht, dass Josef noch lebte, wieder über ihn:

וישמע יעקב על יוסף שהוא חי וחיתה רוחו . . . וכי מתה היתה רוחו של יעקב שחיתה אלא מפני שנסתלקה רוח הקדש מעליו ואחר כך שרתה עליו רוח הקדש כבתחלה שנאמר ותחי רוח יעקב אביהם ותרגם אונקלוס ושרת רוח נבואה על יעקב אבוהון [2].

„Jakob hörte, dass Josef noch am Leben sei, und sein Geist lebte wieder auf... War denn der Geist Jakobs tot, dass er wieder auflebte? Nein, der heilige Geist war (bei der Trennung von Josef) von ihm gewichen, nahm aber wieder Wohnung in ihm wie zuvor (bei der Nachricht von dessen Leben), denn es heisst: Und es ward der Geist ihres Vaters Jakob lebendig (Gen. 45, 27). Hierzu gibt Onkelos die Erklärung: Der Geist der Prophetie nahm in ihrem Vater Jakob Wohnung.“

Von den Rabbinen wird aber der heilige Geist oder der Prophetengeist bildlich als Licht aufgefasst. Wenn jemand von dem Geist der Prophetie erfüllt wird, so strahlt in ihm ein Licht [3]). Da nun Jakob von der Wegnahme Josefs an

---

1) Tanch. z. Gen. p. 96b.

2) Pirke d'R. El. c. 38, p. 89b; Midr. hag. p. 672. Deutlicher findet sich dieselbe Erklärung bei Jonat. z. Gen. XLV, 27: ושרת רוח נבואה דאיסתלקת מיניה בעידן דזבינו ית יוסף ותבת עילוי יעקב אבוהון. In unserer Edition des Targ. Onkelos steht רוח קודשא, was mit רוח נבואה identisch sein dürfte.

3) So wird Mose, von dessen Prophetengeist ein Teil auch auf viele andere Propheten überging, mit einem brennenden Lichte verglichen, das viele andere Lichter anzündet, ohne von der Kraft seiner Flamme etwas einzubüssen. Tanch. z. Num. p. 29a; Num. rab. 13, 20; 15, 19: למה היה משה דומה לנר שהיה דולק הכל מדליקים ממנו ואורו איננו חסר כלום אף כן משה אע״פ שנטלו הנביאים מנבואתו לא חסרה נבואתו של משה כלום. Man denke dabei auch an den Ausdruck ראה 1 Sam. 9, 9.

des heiligen Geistes verlustig war, so erlosch das ihm innewohnende Licht, und er wurde deshalb als nichtsehend bezeichnet: (¹ מיום שנגנב יוסף נסתלקה רוח הקדש ממנו ורואה ואינו רואה „Seit dem Tage, an dem Josef gestohlen wurde, schwand von ihm der heil. Geist und er war sehend, ohne zu sehen." Erst beim Empfang der frohen Botschaft, als der heilige Geist in ihn zurückkehrte, galt er wieder als sehend.

Die haggadische Auffassung nun, dass das Schwinden des heiligen Geistes wie eine plötzlich entstandene Blindheit zu betrachten sei, gelangte zur Kenntnis Mohammeds, der sie aber nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung, bildlich, sondern wörtlich nahm.

Ueber den Jakob überbrachten Ḳamīṣ sprechen sich die arab. Autoren dahin aus, er sei aus dem Paradies gekommen und sein Geruch habe heilende Kraft besessen. Jakob habe daher durch Auflegung desselben auf sein Angesicht das Augenlicht wieder erhalten:

كان ذلك القميص من نسج الجنّة وكان فيه ريح الجنّة لا يقع على مبتلى ولا على سقيم الّا صحّ وعوفى (².

„Jener Ḳamīṣ war aus einem Paradiesgewebe und enthielt einen Geruch von dort. So oft er auf einen Geprüften oder Kranken gelegt wurde, brachte er Heilung und Genesung."

Darin finden sich Anklänge an die rabbinische Paraphrase (zu Gen. 3, 21), die in spielender Weise statt כתנות עור „Röcke von Fell" — כתנות אור „Röcke von Licht" liest [3].

Dieser Auffassung begegnen wir auch bei Ephraem. Denn er rühmt den göttlichen Lichtglanz Adams, dessen

---

¹) Gen. rab. 91, 6; Jalk. z. Gen. § 148. Nach einer Tradition ist auch die spätere Abnahme der Sehkraft Jakobs (Gen. 48, 10) nichts anderes als eine Abnahme seines Prophetentums. Bet ha-Midr. VI, p. 83: ועיני ישראל כבדו — מן הנבואה. Aehnlich Pes. rab. p. 12a: ועיני ישראל כבדו מזקן . . . אמר לו רב נחמן חס ושלום מהו לא יוכל לראות שנסתלקה ממנו רוח הקדש.

²) Ṯa'l. p. ٨٧, Z. 5; Zam. p. ۴٨٧.

³) Gen. rab. 20, 12; Jalk. z. Gen. § 34.

Strahlen die Tiere gerade so wie die Kinder Israels das strahlende Antlitz Mosis nicht ertragen konnten, und das himmlische Gewand (ܠܒܘܫܐ ܫܘܒܚܐ), das Eva auch nach dem Genusse der verbotenen Frucht nicht einbüsste [1]).

ANHANG.

Hier mögen noch einige Züge erwähnt werden, welche die Kommentatoren und Erzähler des Korans sowie die Kirchenväter der Josefsgeschichte einfügen und deren jüdischer Ursprung nachweisbar ist.

Von den beiden Pharaonen, unter denen Josef wirkte, soll sich der erste von Josef zum Glauben haben bekehren lassen, der zweite dagegen die Bekehrungsversuche zurückgewiesen haben und im Unglauben verharrt sein:

كان الملك يومئذ بمصر ونواحيها الريان بن الوليد . . . ويروى انّ هذا الملك ما مات حتّى آمن بيوسف وتبعه على دينه ثمّ مات ويوسف حىّ ثمّ ملك بعده قابوس بن مصعب . . . وكان كافرا فدعاه يوسف الى الاسلام فأبى ان يسلم [2]).

„Damals war König in Egypten und dessen Umgebung Arrajān Ibn Walīd . . . Es wird überliefert, dass dieser König nicht eher starb, als bis er Josef Glauben geschenkt hatte und ihm in seiner Religion gefolgt war. Als er starb, war Josef noch am Leben. Nach ihm regierte Kābūs Ibn Muṣʿab . . . Er

[1]) T. I, p. 27 C; 26 F; 31 F. Vgl. darüber Gerson, Die Commentarien des Ephr. Syr. im Verhältnis z. jüd. Exegese in Frankels Monatsschrift 1868, S. 29.

[2]) Ṯaʿl. p. ٧٤; Zam. p. ۴٦٦; Ṭab. p. ٣٧٨.

war ungläubig; Josef forderte ihn zur Annahme des Islams auf, er wollte sich aber nicht dazu bekennen."

Aehnlich spricht sich die Haggada über diesen Punkt aus. Sie gibt folgendes Gespräch wieder, das Josef mit dem Pharao, dessen Träume er gedeutet, über Gott geführt hat:

היה יוסף מברך להקב"ה על כל דבר ודבר שהיה עושה והיה ארוניו רואה אותו מלחש בפיו והוא אומר לו מה אתה אומר והוא משיבו ואומר אני מברך להקב"ה אמר לו אדוניו מבקש אני לראותו אמר לו יוסף הרי חמה א' מכמה שמשין שלו ואין אתה יכל להסתכל בו והאיך תוכל להסתכל בכבודו [1].

„Josef pries Gott bei allem, was er tat, und als sein Herr ihn mit seinem Munde lispeln sah, fragte er ihn: Was sprichst du? Er antwortete: Ich preise Gott. Sein Herr sprach zu ihm: Ich möchte ihn sehen! Josef erwiderte: Siehe, die Sonne ist nur einer von seinen vielen Dienern, und du kannst nicht in sie schauen; wie solltest du vermögen, seine Herrlichkeit zu schauen?"

Aus diesem Gespräch geht zwar nicht deutlich hervor, dass der König sich zum Gotte Josefs bekannt, wohl aber, dass er ein wohlwollendes Interesse für den Glauben seines Untergebenen gezeigt hat. Ueber den Unglauben des zweiten Pharao heisst es dagegen ausdrücklich in einer Tradition:

כשם שכפר ביוסף דכתיב אשר לא ידע את יוסף כך כפר בבורא הכל . . והוא אמר לא ידעתי את ה' [2].

„Wie er Josef verleugnete, indem es heisst: Er kannte Josef nicht (Ex. 1, 8), so verleugnete er den Schöpfer des Alls. . . als er die Aeusserung tat: Ich kenne Gott nicht (Ex. 5, 2)."

Sowohl eine jüdische wie eine arabische Tradition besagt, durch Abrahams Verschulden seien Josef und nach ihm die Kinder Israels nach dem Lande Egypten gekommen. Nur

[1]) Num. rab. 14, 3; Tanch. z. Num. p. 22b.

[2]) Lek. t. II, p. 2a. In Exod. rab. 1, 8 wird Ex. 1, 8 mit Ex. 5, 2 in folgender Weise gegenübergestellt: היום אשר לא ידע את יוסף למחר הוא עתיד לומר לא ידעתי את ה'.

gehen die Meinungen darüber auseinander, worin diese Schuld Abrahams bestehe:

انّ ابراهيم دخل مصر فى بعض الازمنة فلمّا خرج منها شيّعه زهّادهم وعبّادهم حفاة مشاة الى اربعة فراسخ تعظيما له واجلالا ولم يترجّل لهم ابراهيم فأوحى اللّه اليه انّك لم تنزل لعبّادى وهم يمشون معك حفاة لاعاقبنّك بان يباع ولد من اولادك فى هذه المدينة[1].

„Abraham kam eines Tages nach Egypten. Als er aus dem Lande wegzog, begleiteten ihn die dortigen Asketen und Frommen aus Verehrung und Hochschätzung vier Parasangen weit zu Fuss und barfuss. Abraham aber stieg ihnen zu Ehren nicht vom Reittiere ab. Da offenbarte ihm Gott: Du stiegst meinen Dienern zu Ehren nicht ab, während sie mit dir barfuss zogen. Ich vergelte es dir damit, dass einer deiner Nachkommen in dieser Stadt verkauft werden soll.“

Die Haggada:

לעולם ישמור אדם בלבו שלא יבוא לידי חטא ואפילו חטא הקל צא ולמד מאבותינו הראשונים שלא ירדו למצרים אלא בשביל דבר קל שדבר אברהם במה ארע[2].

„Stets hüte man sich, in Sünde zu fallen, auch in die geringste. Beweis dafür sind unsere Erzväter, die nach Egypten auswandern mussten um eines kleinen Wörtchens willen, das Abraham gesprochen: Woran soll ich es erkennen u. s. w.? (Gen. 15, 8).“

Die Auffassung der Haggada teilt auch Hieronymus[3]. In seinem Kommentar zu Jes. XLIII, 27 bemerkt er: „Abraham peccasse convincitur, quando Domino terram repromissionis semini illius pollicenti respondit: In quo sciam quia possidebo eam?“

---

1) Ṯa'l. p. ٧٤, Z. 5.

2) Sed. El. rab. p. 65; b. Nedarim 32a; Jalk. z. Gen. § 76.

3) Vgl. Ginsberg, a. a. O. p. 106.

In Homilie XIII bemüht sich Aphraates nachzuweisen, dass die Frömmigkeit der wahren Gerechten durchaus nicht in der Heiligung des Sabbats bestand. Als Beispiel weist er auf Josef hin, der erst durch eine andere fromme Handlung, nicht aber durch Wahrung des Sabbats als Gerechter anerkannt wurde:

ܘܝܘܣܦ ܒܗ ܒܐܪܥܐ ܕܡܨܪܝܢ ܠܐ ܗܘܐ ܒܢܛܘܪ ܫܒܬܐ ܐܙܕܕܩ ܒܟܐܢܘܬܗ[1].

„Und Josef im Lande Egypten wurde nicht wegen der Wahrung des Sabbats gerecht."

Wie Aphraates dazu kommt, Josef, zu dessen Zeiten die Verordnung des Sabbats doch noch nicht bestand, als Beispiel anzuführen, ergibt sich aus folgender Midraschstelle:

והכן ואין הכן אלא שבת היך מד"א והיה ביום הששי והכינו וגו' הרא אמרה ששמר יוסף את השבת קודם שלא תנתן[2].

„Unter והכן (Gen. 43, 16) ist nichts anderes als die Sabbatfeier zu verstehen. Vgl. Ex. 16, 5. Damit ist angedeutet, dass Josef den Sabbat schon vor der Verordnung gehalten hat."

Dieser anscheinend allgemein verbreiteten rabbinischen Ansicht wollte wahrscheinlich Aphraates entgegentreten.

---

[1]) p. 238. Schon oben S. 36 angeführt.

[2]) Gen. rab. 92, 4; Mech. p. 24b; Midr. hag. p. 649; Jalk. z. Gen. § 149. Eine andere Haggada berichtet in reicherer Ausschmückung über die Anerkennung, die Josef für seine Heiligung des Sabbats gezollt wurde, mit Beziehung auf Num. 7, 48, wo es heisst, dass der Fürst der Kinder Ephraims sein Opfer am siebenten Tag darbrachte. Num. rab. 14, 2: מי הקדימני ואשלם. מדבר ביוסף שהוא הקדים ושימר את השבת עד שלא נתנה . . . אמר הקב"ה יוסף אתה שמרת את השבת עד שלא ניתנה התורה חייך שאני משלם לבן בנך שיהא מקריב קרבנו בשבת מה שאין יחיד מקריב ועלי לקבל קרבנו ברצון. „Wer ist mir zuvorgekommen, dass ich es ihm wieder vergelten sollte? (Hiob 41, 3). Das bezieht sich auf Josef, welcher zuvorkam und den Sabbat beobachtete, ehe er noch angeordnet war . . . Da sprach Gott: Josef, du hast den Sabbat beobachtet, ehe noch die Thora gegeben war, bei deinem Leben! ich werde es deinem Enkel vergelten, dass er sein Opfer am Sabbat darbringen soll, was sonst kein einzelner tun darf, und mir liegt es ob, sein Opfer mit Wohlgefallen anzunehmen."

Der Genesis zufolge fürchtete sich Jakob nach Egypten überzusiedeln, und er begab sich erst auf den Weg, als Gott ihm ermunternd zuredete. Ephraem gibt hierzu die Erklärung:

ܡܛܠ ܕܕܚܠ ܗܘܐ ܡܢ ܚܪܫܘܬܗ ܕܡܨܪܝܐ ܕܕܠܡܐ ܬܒܐ ܠܒܢܘܗܝ
ܐܬܓܠܝ ܠܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܠܐ ܬܕܚܠ ܠܡܚܬ ܠܡܨܪܝܢ.
ܘܡܛܠ ܕܚܫܒ ܕܕܠܡܐ ܒܛܒ̈ܬܐ ܕܦܓܥ ܠܗܘܢ ܢܩܘܘܢ ܠܗܘܢ
ܒܡܨܪܝܢ ܘܢܒܛܠ ܡܘܠܟܢܐ ܐܡܪ ܠܗ ܕܐܢܐ ܐܚܬܟ ܘܐܢܐ ܐܣܩܟ ܡܢ
ܬܡܢ[1].

„Weil er fürchtete, die egyptische Zauberei könnte seinen Kindern schaden, offenbarte sich ihm Gott und sprach zu ihm: Fürchte dich nicht, nach Egypten hinabzugehen (Gen. 46, 3). Weil er ferner dachte, sie würden um des Guten willen, das ihnen begegnete, in Egypten dauernd Aufenthalt nehmen, und somit würde die Verheissung vereitelt, sprach Gott zu ihm: Ich werde dich hinabführen, und ich werde dich von dort hinaufführen (Das. 46, 4).“

In seinem Gedichte, wo dieser Vorgang eine weitere Ausschmückung erfährt, deutet Ephraem Jakobs Furcht hauptsächlich dahin, dass Egypten das Land des Götzendienstes sei:

ܕܐܝܟܢܐ ܠܡܨܪܝܢ ܐܚܘܬ. ܕܦܬܟܪ̈ܝܢ ܒܗ ܣܓܝ̈ܐܐ. ܘܚܪ̈ܫܐ ܕܠܐ ܡܢܝܢܐ.
ܘܡܫܬܓܕܝܢ ܒܗ ܣܓܝ̈ܐܐ. ܐܠܗܐ ܘܐܠܗ̈ܬܐ. ܘܠܬܡܢ ܐܙܠܝܢ ܕܥܒܪ̈ܝܐ.
ܘܢܬܛܢܦܘܢ ܥܡ ܡܨܪ̈ܝܐ[2].

„Wie soll ich nach Egypten hinabgehen, wo so viele Götzendiener sind und Zauberer ohne Zahl; wo man viele Götter und Göttinnen verehrt. Sollen dahin die Kinder der Hebräer gehen und sich bei den Egyptern verunreinigen?“

Dieselbe Erklärung zur Pentateuchstelle haben die Rabbinen:

שמע יעקב על יוסף שהוא חי והיה מהרהר בלבו ואמר איך אעזוב ארץ אבותי
ואת ארץ מולדתי ואת ארץ ששכינתו של הקב"ה בתוכה ואלך אל ארץ בני חם

[1]) T. I, p. 103 c.
[2]) Hist. d. Jos. p. 299 f.

בארין שאין יראת שמים ביניהם אמר לו הקב"ה יעקב אל תירא אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה [1]).

„Als Jakob hörte, dass Josef noch lebe, dachte er besorgt darüber nach und sprach: Wie soll ich das Land meiner Väter verlassen, das Land meiner Geburt und das Land, wo Gottes Schechina thront, und nach dem Lande der Chamiten gehen, einem Lande, wo keine Gottesfurcht herrscht? Da sprach Gott zu ihm: Fürchte dich nicht, Jakob, ich gehe mit dir nach Egypten hinab, und ich werde dich wieder hinaufführen (Gen. 46, 4)."

Ferner heisst es in einer Haggada:

ואנכי אעלך . . . לפי שנתפחד יעקב שמא ישתקעו בניו במצרים [2]).

„Ich werde dich hinaufführen . . . Jakob fürchtete nämlich, dass seine Kinder in Egypten dauernd verbleiben würden."

Ephraem lässt Benjamin, als der Becher bei ihm gefunden wurde, vor Josef schwören:

ܠܐ ܗܘ ܕܦܪܫܢܝ ܡܢ ܐܒܐ. ܐܦ ܡܢ ܐܡܝ ܪܚܝܠ ܓܠܙܢܝ. ܠܐ ܝܕܥ
ܐܢܐ ܡܢܘ ܗܘܐ. ܡܢ ܢܟܠܢܝ ܘܛܫܝ ܟܣܐ. ܠܐ ܗܝ ܫܥܬܐ ܕܦܪܫܬܢܝ.
ܡܢ ܐܚܝ ܚܒܝܒܐ ܝܘܣܦ. ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ܒܨܒܘܬܐ [3]).

„Bei dem, der mich von meinem Vater trennte und mich meiner Mutter Rahel beraubte! ich weiss nicht, wer mich hintergangen und den Becher im Sacke verborgen hat. Bei jener Stunde, die mich von meinem lieben Bruder Josef trennte! ich weiss nichts von der Sache."

Ebenso Tanch. z. Gen. p. 103 b:

אמר להם איני רוצה לידע אלא לבנימין הזה מי נתן לו עצה לגנוב את הגביע . . . השבע לי. התחיל לישבע לו . . . בפרישותו של יוסף אחי ממני לא נגעתי בו.

„Er (Josef) sprach zu ihnen: Ich möchte nur wissen, wer diesem Benjamin den Rat erteilt hat, den Becher zu

---

[1]) Pirke d'R. El. c. 39, p. 92a; Jalk. z. Gen. § 152.

[2]) Midr. hag. p. 676.

[3]) Hist. d. Jos. p. 284.

stehlen . . . Schwöre mir! Er (Benjamin) begann zu schwören: Bei der Trennung von meinem Bruder Josef, ich habe ihn nicht angerührt.“

Eine rabbinische Ansicht geht dahin, dass Gott absichtlich die Frommen einer Prüfung unterzieht, um ihnen nach deren Bestehen ein herrliches Los zu bereiten [1]). Derselben Ansicht ist Aphraates. Denn auch er sagt, Josef sei seines Glaubens wegen in Versuchung mit Potiphars Frau geführt worden, und bemerkt zugleich, dass für seine Standhaftigkeit und Frömmigkeit Gott selbst Zeugnis ablegte:

ܘܝܘܣܦ ܡܛܠ ܗܝܡܢܘܬܗ ܐܬܢܣܝ ܒܡܝܐ ܕܡܨܘܬܐ ܘܐܬܦܨܝ ܡܢ ܢܣܝܘܢܐ ܘܣܗܕ ܒܗ ܡܪܗ ܣܗܕܘܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܘܝܕ ܕܣܗܕܘܬܐ ܒܝܘܣܦ ܣܡܗ [2]).

„Und Josef wurde um seines Glaubens willen in dem Wasser des Streits [3]) erprobt und wurde aus der Prüfung befreit, und sein Herr legte für ihn Zeugnis ab, wie David sagte: Er legte Zeugnis für Josef ab (Ps. 81, 6).“

Worin das für Josef von Gott abgelegte Zeugnis zu erblicken ist, bezeichnet Aphraates nicht genau; es erhellt aber aus folgender Haggada, die er anscheinend gekannt hat:

עדות ביהוסף שמו מהו ביהוסף יה מעיד עליו שלא נגע באשת פוטיפר [4]).

„Zum Zeugnis in Josef machte er es (Ps. 81, 6). Weshalb heisst es ביהוסף (statt ביוסף)? Damit zeugt Jāh (der Gottesname יה in יהוסף) für ihn, dass er das Weib des Potiphar nicht berührt hat.“

---

[1]) Num. rab. 15, 12; Tanch. z. Num. p. 25b mit Beziehung auf ψ 11, 5: אין הקב״ה מעלה את האדם לשררה עד שבוחן ובודק אותו תחלה וכיון שהוא עומד בנסיונו הוא מעלה אותו לשררה.

[2]) Hom. I, p. 18.

[3]) ܡܝܐ ܕܡܨܘܬܐ ist (nach einer Bemerkung meines verehrten Lehrers Herrn Prof. S. Landauer) die Wiedergabe des מי מריבה (Ex. 17; Num. 20, 13, 24).

[4]) Lev. rab. 23, 10; Midr. hag. p. 585; Jalk. z. Jud. § 44. Vgl. auch Hagiogr. chald. z. ψ 81, 6, p. 49: סהדותא על יהוסף שויה — דלא קריב לאתת ריבוניה.

An vielen Stellen der Haggada wird zwischen der Lebensgeschichte Josefs und der des Daniel eine Parallele gezogen. Jener wie dieser gelangte aus tiefer Niedrigkeit zu grosser Herrlichkeit; jener wie dieser war fromm und gottesfürchtig; jener wie dieser schmachtete in einer Grube, und Gott nahm beide in seine Obhut; jener wie dieser besass die Gabe, dunkle Träume zu deuten, und stieg dadurch zu hohem Ansehen empor usw. usw.[1]). Die Haggadisten greifen bei passender Gelegenheit aus dem Leben dieser beiden Heroen an den Höfen ihrer Könige charakteristische Ereignisse heraus und stellen sie einander gegenüber, oder sie suchen gewisse Züge und Eigentümlichkeiten, die sich bei dem einen nachweisen lassen, in das Charakterbild des anderen einzuzeichnen. Auch bei Anführung von biblischen Versen, die nur auf die Person des einen Bezug zu haben scheinen, wird sofort der Person des anderen Erwähnung getan.

Die Kenntnis dieser das Leben der beiden Helden und ihre herrschaftliche Stellung schildernden Sagen, die zweifelsohne bei den Juden im Umlaufe waren, dürfte zu den arab. Autoren gelangt sein. Es ist daher erklärlich, wenn auch sie häufig in der Josefsgeschichte Vergleiche mit Vorgängen am Hofe des Königs von Babylon ziehen. So erzählen sie unter anderm, Josef habe, als er sich seiner verführerischen Herrin nahen wollte, ähnlich wie Belsazar, eine Hand gesehen, welche an der Wand eine Warnung aufzeichnete, den bösen Schritt zu unterlassen:

راى فى الحائط مكتوبا وَلَا تَقْرَبُوا ٱلزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا
فقام حين راى برهان ربّه هاربا[2]).

„Er sah an der Wand geschrieben: Nahet euch nicht der

[1]) Vgl. Jalk. z. Sam. I § 86; z. Reg. I § 217; z. Habak. § 563; z. Malachi § 590 etc. [In neuerer Zeit ist nachgewiesen worden, dass der Verfasser des Buches Daniel eben die Geschichte Josefs mit als Modell benutzt hat. N.]

[2]) Ṭab. p. ٣٨١; Zam. p. ٤٩٧; Ǵāmiʿ-alb. XII, p. ١٠٩; Ṯaʿl. p. ٧٩.

Unzucht; denn sie ist ein Laster und führt auf schlechte Wege (Kor. XVII, ٣٤). Als er das Zeichen seines Herrn erblickte, stand er auf, um davon zu laufen."

Mit Beziehung auf Gen. 49, 22 erzählt die Haggada: בשעה שיצא יוסף למלוך על מצרים היו בנות מלכים מציצות עליו דרך ההרכין והיו משליכות עליו שירין וקטלין ונזמים וטבעות כדי שיתלה עיניו ויביט בהן אעפ"כ לא היה מביט בהן[1].
„Als Josef bei seinem Regierungsantritt durch Egypten zog, da lugten Prinzessinnen durch die Fenstergitter und warfen ihm seidene Bänder und Schleifen und Ringe aller Art zu, damit er doch seine Augen erhebe und sie anschaue; aber trotzdem blickte er sie nicht an."

Diese Haggada, die schon Hieronymus[2]) aufgenommen hat, findet sich auch bei Ephraem:

ܡܕܝܩܝܢ ܐܢܫܐ ܕܢܚܙܘܢܝܗܝ. ܡܢ ܐܦܕܢܐ ܘܡܓܕܠܐ. ܡܢ ܐܫܘܪܐ ܡܕܝܩܝܢ ܢܫܐ. ܘܒܬܘܠܬܐ ܡܢ ܩܝܛܘܢܐ. ܕܛܒܐ ܕܫܘܦܪܗ ܢܦܩ ܗܘܐ[3]).

„Es lugten die Männer aus den Palästen und Schlössern, um ihn zu sehen. Durch die Mauern schauten Frauen und Jungfrauen aus den Gemächern. Denn der Ruf von seiner Schönheit war überallhin gedrungen."

Nach den Rabbinen war Josef von seinem Vater 22 Jahre abwesend: יוסף פירש מאביו עשרים ושתים שנה[4]. Bei den arab. Autoren schwankt die Zahl der Jahre; sie führen mehrere

---

[1]) Gen. rab. 98, 18; Pirke d'R. El. p. 93; Midr. hag. p. 629 u. p. 747; Targ. Jon. z. St.; Lek. t. I, p. 120a; Jalk. z. Gen. § 161.

[2]) Quest. in Gen. z. XLIX, 22: Et est sensus capituli: O Joseph . . . qui tam pulcher es, ut te tota de muris et turribus ac fenestris puellarum Aegypti turba prospectet, inviderunt tibi etc. Vgl. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus, Breslau 1861, S. 56.

[3]) Hist. d. Jos. p. 132.

[4]) Sed. Ol. rab. p. 6b; Tanch. z. Gen. p. 96 b; Midr. hag. p. 682 b. Megilla 17a; Aggad. Bresch. 70, 3.

Ueberlieferungen an, von denen jede eine andere Angabe aufweist, darunter eine, die mit der der Rabbinen übereinstimmt[1]).

Eine einzige, und zwar der Haggada entsprechende Angabe kennt Aphraates (p. 465):

ܘܢܚܬ ܝܥܩܘܒ ܠܡܨܪܝܢ ܒܬܪ ܥܣܪܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܕܡܝܬ ܐܝܣܚܩ ܐܒܘܗܝ ܒܬܪ ܥܣܪܝܢ ܘܬܪ̈ܬܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܕܐܙܕܒܢ ܝܘܣܦ ܒܪܗ ܠܡܨܪܝܢ.

„Jakob ging nach Egypten hinab 20 Jahre nach dem Tode seines Vaters Isaak, 22 Jahre, nachdem sein Sohn Josef nach Egypten verkauft worden war.“

Bei allen arabischen Autoren findet sich gemeinsam die Erzählung, dass die Egypter Josef nach seinem Tode in einen marmornen Sarg legten und in den Nil versenkten[2]). Einige fügen noch hinzu, dass, als die Zeit kam, wo die Kinder Israels Egypten verlassen sollten, Mose nach dem Sarge suchte, um Josefs Gebeine mit sich nach dem verheissenen Lande zu nehmen, aber die Stelle im Nil, wo er versenkt war, nicht auffinden konnte. Er erfuhr sie erst von einem alten Weibe[3]).

---

[1]) cf. Ṯaʿl. p. ٨٥; Ṭab. p. ۴١٢ f.

[2]) وقُبر يوسف . . . فى صندوق من مرمر فى ناحية من النيل فى جوف الماء.

[3]) Ṭab. p. ۴١٣ u. p. ۴٨٩; Zam. p. ۴٨٨; Ṯaʿl. p. ٨٩; ebenso Birūnī (ed. Sachau) p. ٢٧٩. Diese arab. Autoren kennen jedoch das alte Weib (عجوز لبنى اسرائيل) nicht mit Namen, während es im Talmud (b. Sôta 13a) und der Haggada als סרח בת אשר gekennzeichnet wird. Nur Jaʿkûbî (angeführt b. Grünbaum, s. weiter) weiss zu erzählen, dass es شارح (nach einer anderen LA. سارح), Tochter des أشر war, die Moses an den Ort führte, wo Josef begraben lag. Wohl aber flicht Ṯaʿlabī (l. c. Z. 22) in die Sage einen anderen jüdischen Zug ein, dass das alte Weib erst dann Moses die Stelle zeigte, nachdem er ihr den Eintritt ins Paradies zugesichert hatte: فبعث اليها موسى فاتته فقال دلّيني على قبر يوسف

Auf die jüdische Quelle dieser Sage, die sich in vielen Midraschsammlungen[1]) mit grösseren und geringeren Abweichungen findet, hat bereits Grünbaum[2]) hingewiesen und sie ausführlich behandelt. Diese schöne rabbinische Geschichte ist aber nicht allein zu den Arabern, sondern auch zu den Syrern gelangt. Ein Syrer gibt sie so wie die Mechilta wieder[3]).

Nach der rabbinischen Darstellung bemühte sich Mose um die Auffindung des Sarges zu der Zeit, wo ganz Israel sich mit der Beute der Egypter befasste, was ihm auch zu grossem Ruhme angerechnet wird:
ויקח משה את עצמות יוסף עמו להודיע שבחו של משה שכל ישראל עסוקין בביזה ומשה עסוק בעצמות יוסף[4]).
„Und Mose nahm die Gebeine Josefs mit sich (Ex. 13, 19). Darin zeigt sich Moses Grösse. Denn ganz Israel beschäftigte sich mit der Beute, Mose aber mit den Gebeinen Josefs."

So knüpft auch Ṭabarī[5]) an die Erzählung vom Sarge die von der Beute an, welche die Kinder Israels als Darlehen von den Egyptern erhoben.

Aphraates hat diese Haggada vollständig aufgenommen:
ܗܘܝܢ ܟܠܗ ܡܫܪܝܬܐ ܒܙܒܘܙܝܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ ܘܠܡܫܐܠ ܘܡܘܫܐ ܠܗ

فقالت له وتعطينى حكمى قال وما حكمك قالت ان اكون معك فى الجنّة فكره ان يعطيها حكمها فأوحى اللّه اليه ان اعطاها حكمها.
So wird auch im Talmud Serach unter den Personen erwähnt, die ins Paradies eingingen. b. Der. Erez sutta, c. 1: תשעה נכנסו בגן עדן . . . וסרח בת אשר. Vgl. auch Targ. Jon. z. Gen. XLVI, 17; Jalk. z. Gen. § 76.

1) Pes. d'R. Kah. p. 86a; Exod. rab. 20, 19; Deut. rab. 11, 7; Bet ha-Midr. I, S. 115 f.; Mech. z. Ex. 13, 19; Jalk. z. Ex. § 227 etc.

2) Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde, Leiden 1893, S. 149 ff.

3) cf. Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament, London 1865, p. 62 f. (des syr. Textes).

4) Pes. d'R. Kah. p. 85b; Exod. rab. l. c.; Mech. l. c.; b. Sôta 13a; Jalk. z. Ex. a. a. O.; z. Prov. § 946 etc.

5) p. ٤٨٩.

ܓܪ̈ܡܘܗܝ ܕܓܒܪܐ ܙܕܝܩܐ ܘܝܩܝܪܝܢ ܠܗ ܡܢ ܕܗܒܐ ܘܡܢ ܣܐܡܐ ܕܢܣܒܘ
ܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܝܠ ܡܢ ܡܨܪܝܢ[1].

„Damals nahm Mose die Gebeine Josefs und zog aus. Die Gebeine des gerechten Mannes waren ihm teurer und besser als das Gold und Silber, das die Kinder Israels aus Egypten mitnahmen."

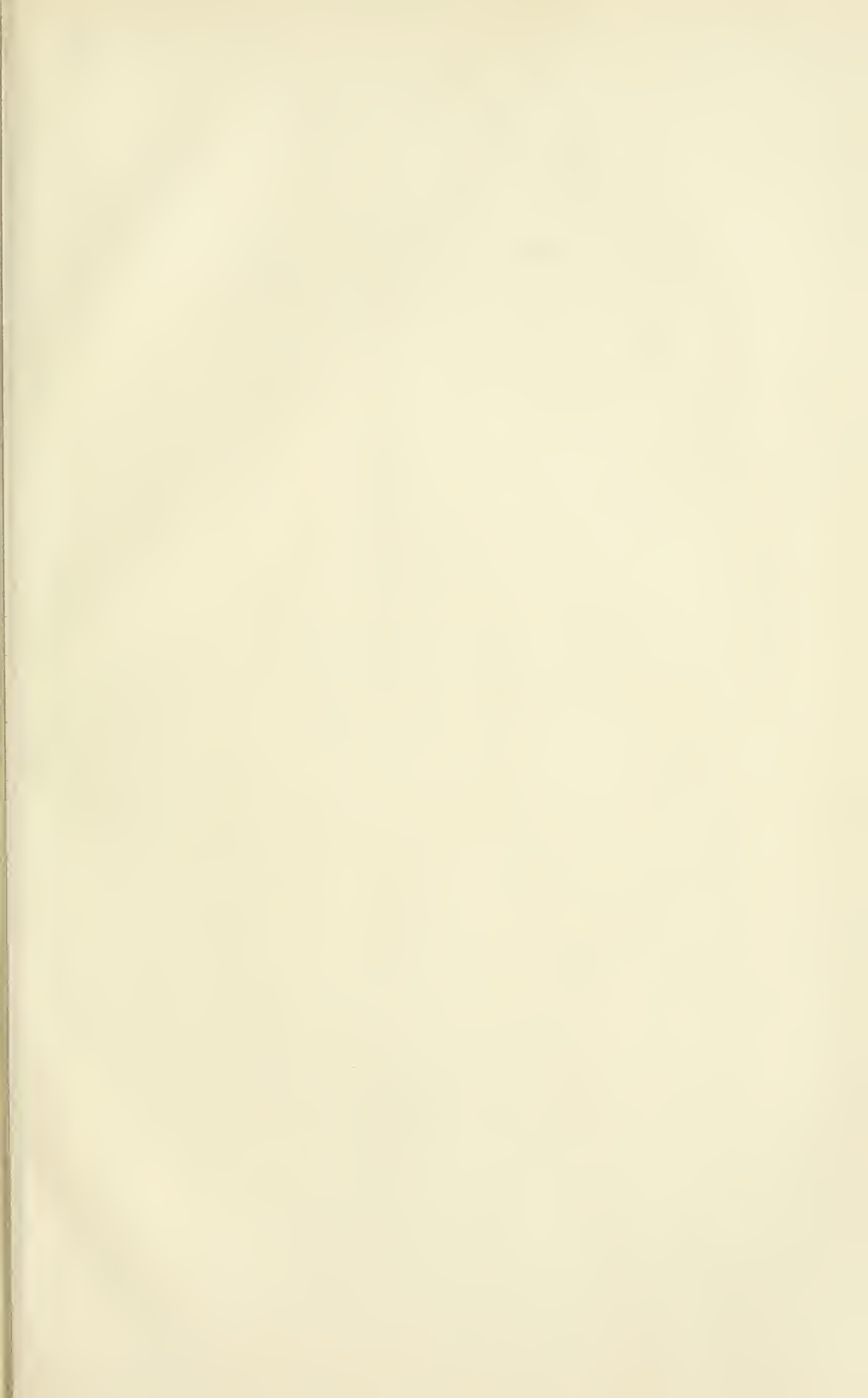
---

[1]) Hom. VIII, p. 160. Vgl. Funk, Haggad. Elemente in d. Homilien des Aphraates, Wien 1891, S. 38.



Berichtigungen:

Seite 12,	Zeile 3 von oben	statt	Geschichie	lies	Geschichte.
„ 19,	Anm. 4	„	V. ۲	„	V. ٩
„ 29,	„ 1	„	بقميص	„	بقميصى
„ 45,	Zeile 1 „ „	„	حِيْنِ	„	حِينِ



Druck von H. Itzkowski, Berlin.

